
LIBRARY OF PRINCETON
OCT 23 2006
THEOLOGICAL SEMINARY

N. 197 dicembre 2005

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI



ANNO CXXII

CLAUDIANA

BOLLETTINO
DELLA
SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

Rivista di studi e ricerche concernenti il Valdismo e i movimenti di riforma religiosa in Italia.

Amministrazione: Via Beckwith, 3 - 10066 Torre Pellice
Tel. e Fax: 0121 - 93.27.65 - e-mail: ssvaldesi@yahoo.it.

Abbonamento annuo: enti, biblioteche, e persone fisiche non associate: Italia Euro 18,50, estero Euro 23,50.
Per l'abbonamento al Bollettino utilizzare il c/c postale n. 60480597 intestato a Claudiana srl, Via San Pio V 15, 10125 Torino, specificando la causale «Bollettino della Società di Studi Valdesi».

Quote di associazione alla SSV: Italia Euro 28,00, estero Euro 33,00. Utilizzare il c/c postale n. 14389100 oppure il c/c bancario n. 262401/76 c/o Banca Intesa, ABI 03069, CAB 31070 intestati a Società di studi valdesi, Via Beckwith 3, 10066 Torre Pellice (To).

Prezzo del presente Bollettino: Euro 12,00

I manoscritti vanno inviati al Comitato redazionale del Bollettino.
Le opere da recensire debbono essere inviate in duplice copia.

N. 197 dicembre 2005

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI



CLAUDIANA

Predestinazione, libertà e *reprobatio* in Bernardino Ochino e Pietro Martire Vermigli

Questo articolo si propone anzitutto di lanciare uno sguardo sul pensiero del riformatore italiano Bernardino Ochino[1], muovendo dalla trattazione che questi ci offre del problema della *reprobatio* all'interno della più ampia discussione intorno alla divina predestinazione. In questo modo ci sarà permesso di conoscere, almeno in parte, il peraltro poco studiato[2] pensiero di una figura prominente della Riforma italiana.

---

[1] Per quanto attiene alle opere di Ochino citate nel testo, faremo riferimento alle seguenti edizioni: *La seconda parte delle Prediche, di Mess. Bernardino Ochino Senese, accuratamente castigate*, [Basilea, ante 1549], citata come *Prediche* II, seguito dal numero romano indicante la predica, e dalla segnatura per le pagine. *Prediche di M. Bernardino Ochino senese, nomate Laberinthi del libero o uer seruo Arbitrio, Prescienza, Predestinatione, et Libertà diuina, et del modo per vscirne*, In Basilea [1561], citata come *Laberinthi*, seguito dall'indicazione delle pagine. I Laberinthi sono stati di recente pubblicati in edizione critica: B. OCHINO, *Laberinti del libero arbitrio*, a cura di M. Bracali, Firenze, Olschki, 2004.

[2] Certo non enorme è la bibliografia relativa specificamente a Bernardino Ochino: di seguito vengono citati i principali studi sulla sua vita e il suo pensiero. R. H. BAINTON, *Bernardino Ochino esule e riformatore senese del Cinquecento, 1487-1563*, Firenze, Sansoni, 1940; P. BAYLE, voce «Ochin», in ID., *Dictionnaire historique et critique*, vol. III, pp. 520-526, rist. anast. Hildesheim 1964-1981; K. BENRATH, *Bernardino Ochimo von Siena*, Braunschweig, Schwetschke u. Sohn, 1892; D. BERTRAND-BARRAUD, *Les idées philosophiques de Bernardin Ochin de Sienne*, Paris, Vrin, 1924; E. CAMPI, *Michelangelo e Vittoria Colonna. Un dialogo artistico-teologico ispirato da Bernardino Ochino*, Torino, Claudiana, 1994; D. CANTIMORI, *Bernardino Ochino uomo del Rinascimento e Riformatore*, in «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa», vol. XXX, I, 1929; C. CARGNONI, voce «Ochino», in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, t. XI, Paris, 1981-82, coll. 575-591; M. FIRPO, «Boni christiani merito vocantur haeretici. Bernardino Ochino e la tolleranza», in *La formazione storica della alterità*, Firenze, Olschki, 2001, pp. 161-244; G. FRAGNITO, *Gli «spirituali» e la fuga di Bernardino Ochino*, in *Gasparo Contarini: un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Firenze,Olschki, 1988; E. HASSINGER, «Excurs [*sic*!] über die Theologie Bernardino Ochino's vornehmlich in seiner Spätzeit», in ID., *Studien zu Jacobus Acontius*, Berlin-Grunewald, Verlag für Staatswissenschaften und Geschichte, 1934; P. NEGRI, *Note e documenti per la storia della Riforma in Italia. II – Bernardino Ochino*, fascicolo monografico degli «Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino», XLVII, 1912; B. NICOLINI, *Bernardino Ochino e la Riforma in Italia*, Ricciardi, Napoli 1935; ID., *Il pensiero di Bernardino Ochino*, Napoli, Ricciardi, 1939; U. ROZZO, *Introduzione* a B. OCHINO, *I «dialogi sette» e altri scritti del tempo della fuga*, Torino, Claudiana, 1985; G. G. WILLIAMS, *The theology of Bernardino Ochino*, (dissertazione dottorale) Tübingen 1959.

All'analisi dell'opera ochiniana si tenterà, in secondo luogo, di affiancare un confronto con quanto veniva elaborato e scritto, sui medesimi temi e nel medesimo periodo, dal ben più noto Pietro Martire Vermigli[3].

Predestinazione e libertà nelle Prediche ochiniane

In perfetta corrispondenza con il generale pensiero della Riforma, la salvezza degli uomini dipende secondo Ochino interamente dalla sovrana grazia, con la quale Dio elargisce i suoi doni, ed è, per contro, affatto indipendente da qualsivoglia nostro merito presso di Lui: ciò consegue necessariamente al riconoscimento della profondità e gravità delle conseguenze del peccato originale, il quale ci ha resi incapaci di amare Dio e di operare a sua gloria. All'interno di un orizzonte siffatto, nel quale la volontà divina appare sovrana per il destino dell'uomo, non può non affacciarsi il problema dell'interazione fra volere di Dio e volere dell'uomo, cioè a dire il problema della *predestinazione* e del *libero arbitrio*. Il Senese fu, in effetti, ben conscio dell'importanza della questione, tanto da dedicare a essa una, e forse la più voluminosa, delle sue opere monografiche – i *Laberinthi del libero o ver seruo arbitrio* –, nonché notevole spazio nelle *Prediche*.

Per quanto sia ora impossibile seguire in dettaglio i ragionamenti ochiniani che troviamo nei volumi di *Prediche*, pare tuttavia necessario fornire qualche cenno a riguardo della trattazione ivi svolta. Anzitutto è fondamentale sottolineare quanto Ochino si dica convinto della necessità di trattare il tema della predestinazione, e di predicare su di esso. Contro l'opinione di quanti vi vedono motivo di scandalo, il Senese dichiara che «la predestinazione è vna gran parte dell'Euangelio», poiché è strettamente unita all'annuncio della salvezza *sola gratia*:

> Non ti pare vna gran nuoua questa, che Dio ab eterno, per mera gratia sua, et per Christo crocifisso, ci habbi eletti a essere suoi figli, et che siam in

[3] Vermigli e la sua teologia sono da alcuni decenni al centro delle ricerche di numerosi studiosi, soprattutto di area anglosassone. Per una bibliografia vermigliana, cfr. J. P. DONNELLY, R. KINGDON, *A Bibliography of the Works of Peter Martyr Vermigli*, Kirksville (Missouri), Sixteeth Century Journal Publishers, 1990. Si segnalano inoltre tre raccolte di saggi pubblicate fra il 2002 e il 2004: *Peter Martyr Vermigli: Humanism, Republicanism, Reformation*, ed. by E. Campi, Genève, Droz, 2002; *Pietro Martire Vermigli (1499-1562): umanista, riformatore, pastore*, a cura di A. Olivieri, Roma, Herder, 2003; *Peter Martyr Vermigli and the european Reformations*, ed. by F. A. James III, Leiden, Brill, 2004.

man sua securi? È cosa necessarissima predicare queste buone nuoue, nelle quali ci si scuopre si eccessiua bontà di Dio, che sopra ogni altra cosa eccita a innamorarsi di lui, et chi si scandaleza della predestinatione predicata nel modo si debba, si scandaleza dell'Euangelio[4].

Senza esitazione sono d'altronde respinte le calunnie di chi ritiene che tale dottrina spinga i credenti all'inazione o al *quietismo*: predicare la predestinazione, lungi dal deprimere l'iniziativa umana, le conferisce nuova energia, poiché rende i credenti sicuri della propria salvezza: «Sanno per fede ch'el Signore gl'ama tanto, massime visto Christo, per loro morto in croce, che sonno *securi* della loro salute [...] Però gl'eletti non si raffreddano, imo diuentano piu feruenti, sentendo dire che la loro eletione et salute è tutta in mano di Dio»[5].

---

[4] *Prediche* II, 27, p. [oo6]*r*.

[5] Ivi, p. [oo7]*v*. La *certitudo salutis*, cui Ochino qui accenna, nonché l'assicurazione che tutti gli eletti persevereranno fedeli fino alla fine, sono concetti essenziali nella soteriologia riformata. Si comprende bene come, fondando l'elezione sulla sola volontà di Dio, si sostenga conseguentemente che nulla e nessuno potrà renderla vana: «La vocazione interiore è un pegno di salvezza che non può mentire» (G. CALVINO, *Institutio christianae religionis*, a cura di Giorgio Tourn, Torino, UTET, 1983, p. 1146). La fede, come sappiamo, deve essere considerata un dono di Dio e un segno dell'avvenuta elezione; onde quest'ultima, riposando unicamente sull'immutabile volontà divina, non potrà mai essere annullata né vacillare. Se dunque per un verso, «Egli [Cristo] ci attesta che tutti coloro, dai quali sarà accolto con fede, saranno considerati figli del padre celeste»; noi, peraltro, «abbiamo una testimonianza chiara ed evidente del nostro essere iscritti nel libro della vita, se abbiamo comunione con Cristo» (ivi, pp. 1149-1150). Cfr. M. LUTERO, *Prefazione all'Epistola ai Romani*, in *Scritti religiosi*, a cura di V. Vinay, Torino, UTET, 1978, pp. 528-529: «[...] siamo tanto deboli e incerti che, se dipendesse da noi, non un sol uomo si salverebbe. Il diavolo li vincerebbe tutti. Ma poiché Dio è certo che la sua predestinazione non verrà meno e che nessuno gliela potrà impedire, possiamo ancora sperare contro il peccato». G. ZANCHI, *De natura Dei seu de attributis*, Crispin, Genève 1619, Liber V, caput II, quaestio 6, col. 493: «Risulta anche chiaro in che senso diciamo che, come i reprobi sono di necessità dannati, così gli eletti sono di necessità salvati. Non intendiamo però il termine "di necessità" secondo la sua accezione semplice e per sé. [...] Intendiamo piuttosto "di necessità" nel senso che quelli sono salvati e questi dannati infallibilmente, come si dice, ovvero sulla base del presupposto dell'immutabile volontà divina. In quanto, poi, tutto ciò che è, mentre è in atto, è necessariamente; e in quanto sia la salvezza futura degli eletti sia la morte dei reprobi fu sempre ed è a Dio presente, proprio come se già fosse in atto; ne segue che quelli sono salvati e questi dannati di necessità, cioè infallibilmente» («Perspicuum etiam fit, quo sensu dicamus, tam reprobos necessario damnari, quam electos necessario seruari. Minime intelligimus necessario simpliciter et per se. [...] Sed necessario intelligimus, et illos seruari et hos damnari infallibiliter (vt loquuntur) seu ex suppositione, immutabilis scilicet consilij diuini: Et quatenus omne, quod est, dum est, necessario est. Futura autem et electorum salus, et reprobatorum mors, semper Deo praesens fuit et est: perinde ac si iam esset peracta. Itaque necessario, hoc est infallibiliter, et illi seruantur, et illi damnantur»). Cfr. E. FIUME, *«Decretum Dei, solatium ineffabile»: il contributo di Girolamo Zanchi (1516-1590) alla dottrina della doppia predestinazione e della perseveranza dei credenti*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 181, 1997, pp. 67-78.

Inoltre, sempre all'interno delle *Prediche*, Ochino non esita ad affrontare il problema che lo occuperà nel corso dei *Laberinti*, cioè a dire quello del rapporto fra libertà umana e divina. Specialmente all'interno della quarantesima predica del secondo volume viene proposta ai lettori una dettagliata analisi delle diverse specie di libertà che l'uomo possiede, per svolgere la quale il Senese muove dalla considerazione di «cinque sorti di mouimenti». Sotto il rispetto delle prime due specie di movimento – naturale e vegetativo – l'uomo non può dirsi *libero*, atteso che non è dato agli uomini impedire, a esempio, che il proprio corpo cada sempre verso il basso, o che le membra di un infante crescano[6]. Quanto alle cosiddette «operationi animali», poi, si deve riconoscere che, pur in certa misura presente, la libertà dell'uomo è tuttavia limitata: è certo impossibile non udire un suono o una voce, quando siano presenti, per quanto resti in nostro potere di «serrare i sentimenti», distogliendoci forzatamente da essi, «il che non possano fare gl'altri animali, per essere necessitati a muouersi secondo i loro appetiti»[7]. Solo considerando la quarta specie di movimenti incontriamo quindi la libertà in senso proprio, la quale attiene alle operazioni dette «humane»: tali sono tutte quelle azioni – come il parlare o il tacere, l'applicarsi a una certa arte o scienza – che «gl'huomini senz'altra spetial gratia et miracolo, ma solamente stante la generale influentia di Dio, hanno in loro potere di fare»[8].

Cosa dire, però, dell'ultima specie di operazioni, le «sante, spirituali, diuine»? È dato all'uomo di amare Dio e il suo prossimo, di avere fede e speranza nel Creatore, di servire l'Eterno con l'unico scopo di illustrarne la gloria? Il carattere retorico di tali questioni è fin troppo evidente, stante quanto Ochino dice a proposito della condizione in cui gli uomini si trovano dopo il peccato di Adamo, e del loro bisogno di grazia e redenzione. L'uomo è «seruo del peccato, il quale regna in lui, et delle sue concupiscentie, è morto a Dio e viuo a se [...] Et così è vero che nell'uomo carnale, mentre che è carnale, sempre regna il peccato, per che *non puo se non peccare*»[9]. Lungi dall'avere libertà in questo ambito, l'uomo abbisogna piuttosto di una *liberazione* dalle catene del peccato: «Li bisogna la gratia di Dio, la fede et il lume sopranaturale»[10]. Una volta liberato in virtù della grazia, e solo allora, l'uomo sperimenterà la vera libertà, la *libertas christiani*, la quale se per un verso è libertà *dal* peccato e libertà *di* operare in gloria di Dio, per altro è anche una forma di servitù: la beata servitù di Cristo.

[6] *Prediche* II, 40, p. [uu7]*v*.
[7] Ivi, p. [uu8]*r*.
[8] *Ibid.*
[9] Ivi, p. xx2*r*.
[10] Ivi, p. xx[1]*v*.

E tuttavia il discorso ochiniano non termina qui, poiché v'è un altro senso in cui il Senese declina il concetto di libertà: fino a questo momento si è riflettuto sulla possibilità o meno per l'uomo di determinare il proprio agire rispetto a certi *oggetti*, e in questo modo ci si è concentrati su quella che tradizionalmente è detta *libertas quoad determinationem actus*. Quanto alla quinta specie di movimenti si poté, sotto questo rispetto, legittimamente concludere che l'uomo non è libero, in quanto incapace, senza l'aiuto della grazia, di perseguire uno scopo *spirituale*. Secondo un altro punto di vista, però, quelle medesime azioni che finora sono state considerate *necessarie* – e con ciò si intendano sia i peccati dei reprobi sia le opere degli eletti – devono essere considerate *libere*:

> Questo per che la volontà non puo operare se non da volontà (però volontariamente), ma s'el fusse possibile che da alcuna estrinseca potentia fusse violentata, gia per la violentia, operarebbe non volontariamente, et dall'altra parte operarebbe volontariamente, per non poter operare da volontà ch'ell'è. Però operarebbe non volontariamente et volontariamente, il che è in modo impossibile, che implica contraditione[11].

Atteso che l'uomo è stato dotato da Dio di una facoltà detta *volontà*, e considerato che Dio opera nel mondo attraverso le proprie creature rispettandone la natura[12], bisogna riconoscere che tutto ciò che l'uomo fa in assenza di costrizione esterna, lo fa *volontariamente*. Sottintendendo la definizione aristotelica del «volontario»[13], Ochino pare affermare qui che l'uomo, quando agisce all'infuori di evidenti coazioni, agisce volontariamente, e dunque, in certo senso, liberamente: la sua libertà non consiste però in una *libertas indifferentiae*, quanto piuttosto in una spontaneità e assenza di costrizione. Ecco che incontriamo un altro concetto tradizionale, quello di *libertas quoad exercitium ac-*

[11] *Prediche* II, 40, p. xx5*v*.

[12] Cfr. ivi, p. [uu7]*r*: «È falsa l'opinione di quelli che s'imaginorno che Dio et non il sole illuminasse, Dio et non il fuoco scaldasse, et cosi di tutte l'altre cose create, che Dio in esse operasse, et non le creature. Imo ciascheduna creatura, infino all'infime, ha la propria virtù, mediante la quale opera».

[13] ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Milano, Rusconi, 1998, III, 1, 1111a 22-24: «Il volontario è quello il cui principio sta in colui stesso che agisce, conoscendo le circostanze particolari in cui si attua l'azione». È degno di nota il fatto che lo stesso Aristotele consideri, in questo senso, volontari anche gli atti «compiuti per impulsività o per desiderio»: in generale sarebbe da ritenere volontario ogni atto che potesse essere detto *spontaneo*. A suggerire una tale conclusione è Claudio Mazzarelli che, traducendo un ἑκουσίως con *spontaneamente*, rende poi ragione della sua scelta in nota, scrivendo che «"volontarietà", in questo caso, non può significare che "spontaneità"» (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit., p. 413 n. 57).

tus[14], secondo il quale la libertà è definita in senso meramente formale, senza riguardo a ciò che essa di volta in volta intenziona. Ciò che appare interessante in questo contesto è l'idea per cui una simile libertà è sufficiente a fondare la responsabilità umana, e a rendere gli uomini imputabili delle loro azioni: bisogna riconoscere che ogni nostro atto peccaminoso, così come ogni nostra buona opera, in quanto volontari, sono liberi; non perché potessimo operare diversamente da come abbiamo operato, ma perché abbiamo *voluto* fare ciò che abbiamo fatto, e il *volontario* è un tipo di libertà: precisamente, la libertà *quoad exercitium actus*.

La discussione della predestinazione alla salvezza in Laberinti, *IX e X*

Nel 1561 Bernardino Ochino fece pubblicare a Basilea una raccolta di *Prediche nomate Laberinthi del libero o uer seruo Arbitrio, Prescienza, Predestinatione, et Libertà diuina, et del modo per vscirne*[15]. In quest'opera, che costituisce peraltro l'unica ampia monografia del Senese, si intende anzitutto esplorare i meandri delle difficoltà e aporie che sorgono allorché libertà dell'uomo e di Dio entrano in relazione: a un primo gruppo di prediche (I-IV),

---

[14] Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, IaIIae, 10, 2, ad Resp. Tommaso, producendo argomentazioni a cui Ochino ha evidentemente attinto, distingue la considerazione della volontà *quoad exercitium actus*, da quella della medesima *quoad determinationem actus*, stabilendo che nel primo caso la volontà è sempre libera, in quanto non può agire che conformemente alla propria natura, dunque *volontariamente*. Nel secondo essa è invece talvolta libera e talaltra no, poiché secondo l'Aquinate solo il sommo bene muove necessariamente il volere, laddove così non avviene per un bene minore.

[15] «Il vigore dialettico di cui Bernardino Ochino ha dato prova in quest'opera, è sufficiente a guadagnargli un posto nella storia delle idee» (BERTRAND-BARRAUD, *Les idées philosophiques*, cit., p. 59): così uno degli studiosi del pensiero ochiniano inizia l'analisi dell'unica lunga opera monografica, che il Senese ci abbia lasciato. E in effetti Bertrand-Barraud non è l'unico ad aver riconosciuto la profondità e l'importanza dei *Laberinthi*, dal momento che lo stesso Leibniz, nella sua *Teodicea*, annotò come «il *celebre* Ochino ha presentato molto bene quelli che egli chiama i "labirinti della predestinazione"» (G. W. LEIBNIZ, *Teodicea*, a cura di Vittorio Mathieu, Zanichelli, Bologna 1973, p. 113); mentre, prima ancora, Pierre Bayle li aveva giudicati «l'opera di uno spirito molto limpido e penetrante» (BAYLE, «Ochin», cit., p. 524). La ragione di tanti giudizi positivi consiste probabilmente nel fatto che, trattando due questioni estremamente controverse come la libertà umana e la predestinazione, Ochino cerca, anzitutto, di svolgere un'analisi il più possibile spassionata delle ragioni *pro* e *contra*, prima di azzardare una propria proposta. È sempre Bayle a notare con favore che il Senese «mostra, con gran forza, come coloro che sostengono che l'uomo agisce liberamente sono impacciati da quattro grandi difficoltà; e come quelli che ritengono che l'uomo agisca necessariamente, cadono in quattro altri grandi imbarazzi; così che egli forma otto labirinti, quattro contro il libero arbitrio, e quattro contro la necessità».

nel quale si mettono in luce le contraddizioni cui si espongono i sostenitori del libero arbitrio, fa seguito un altro (V-VIII) che prende in considerazione le altrettanto gravi difficoltà sorgenti dall'ipotesi contraria. Dopo un intermezzo costituito dalle prediche IX e X, sulle quali ci soffermeremo diffusamente fra poco, Ochino riprende i temi di ciascuna delle prime otto in altrettante prediche (XI-XVIII), nelle quali tenta di proporre una via per uscire dai labirinti sia del libero sia del servo arbitrio. I *Laberinti* si concludono con la predica XIX, che espone ciò che Ochino chiama «via di dotta ignoranza»: di fronte alle insormontabili difficoltà e alle complicatezze della disputa intorno al libero arbitrio, e sulla base della considerazione che un simile disputare non può che nuocere alla pietà dei credenti, il Senese ritiene più sano ammettere l'impossibilità per l'intelletto umano di penetrare un tale mistero. Se poi si considera che Dio ha rivelato agli uomini tutto ciò che è necessario alla loro salvezza, atteso che non vi è una parola definitiva intorno al libero arbitrio nelle Scritture, si dovrà ritenere di non essere qui di fronte a un vero articolo di fede:

> Dirà qualcuno, Io son sicuro et certo che son libero. Et io dirò, Et come lo sai? Risponderai, Per esperienza; imperoche io fo molte cose, et so che non le fo di necessità. Imperoche io potrei non farle, atteso che le fo uolontariamente. Ma io dirò, Se ben le fai uolontariamente, che sai di non farle di necessità? [...] Quando tu fai una cosa uolontariamente, tu puoi ben sapere, che poteui farla, poiche la facesti; ma non puoi già per esperienza sapere, che poteui in quel medesimo tempo, nel quale la facesti, non farla. [...] Ne seguita che o che l'habbia fatto o nò: in ogni modo non puoi per esperienza sapere di non l'hauer fatta, o non fatta di necessità. Forse dirai, Io so, uerbi gratia, d'esser libero per riuelatione; ma in tutte le Scritture sante non pur una uolta è nominato il libero, o uer seruo arbitrio[16].

Nostro intento è ora di concentrarci sulle due prediche centrali dei *Laberinti*, il cui contenuto ha estrema rilevanza per il tema della *reprobatio*. Stando ai titoli che Ochino ha scelto per esse[17], le prediche IX e X dovrebbero essere tutte dedicate a una riflessione, per così dire, *de methodo*, nella quale si rende conto della legittimità dell'indagine intrapresa nei *Laberinthi*, e si risponde alle critiche; ma analizzando il contenuto dei testi, si vede che Ochino non si limita a questo, e compie anzi alcune riflessioni positive, che si riveleranno fondamentali per la sua proposta teorica.

---

[16] *Laberinthi*, pp. 248-249.

[17] «PREDICA IX. Nella quale si narra la opinione di quelli, che dicano che non si debbe entrare in simili laberinti»; e «PREDICA X. Nella quale si riproua la opinione di quelli, i quali dicano che non douerebbe entrarsi in simili laberinti».

Dopo aver dedicato uno spazio relativamente ristretto ad alcune classiche obiezioni, mosse contro l'opportunità in generale di una trattazione del tema della predestinazione[18], Ochino passa a trattarne altre, il cui maggior peso è rivelato anzitutto dal fatto che il Senese non si limita a una loro veloce confutazione, ma ne svolge un lungo esame, e mostra di tenerle in gran conto per la formulazione della propria tesi. Inoltre, se fino a questo punto dell'opera si è parlato genericamente di predestinazione, da questo momento in poi il Senese distingue nettamente l'*elezione* e la *riprovazione*, tratta separatamente i problemi inerenti l'una e l'altra, per giungere anche, come si vedrà, a soluzioni differenti. In effetti bisogna riconoscere che, d'ora innanzi, Ochino abbandona l'ambito di una generale discussione sulla legittimità e opportunità dell'indagine condotta nei *Laberinthi*, per passare piuttosto, attraverso la ripresa di questioni già trattate nel corso della prima parte dell'opera, a proporre una via che conduca, finalmente, fuori da essi. Nelle due prediche che stiamo considerando (IX e X) il Senese si concentra soprattutto sull'analisi delle difficoltà che sorgono dall'*assolutezza* che l'elezione e la riprovazione paiono possedere, se le si fa dipendere dalla sola volontà divina e non dalle opere, buone o malvagie, degli uomini.

Quanto all'elezione, tuttavia, Ochino non ha dubbi: non è possibile ritenere che Dio ci salvi «per hauer preuiste le opere nostre», a meno di contraddire palesemente la rivelazione scritturale. Il nucleo dell'Evangelo, infatti, consiste precisamente nell'annuncio che il Signore «ci elesse, non perche ci uedde santi, et irreprensibili, ma perche fussemo; talche la diuina gratia non trouò i santi, ma gli fece»[19]. *Sola gratia* siamo giustificati e rigenerati, così da potere nuovamente agire in vista della gloria di Dio: chiunque sostenesse che Dio ci salva in previsione delle opere buone che compiremo, non solo mostrerebbe di avere frainteso la nozione di *giustificazione gratuita*, ma finirebbe con il rendere vano il sacrificio di Cristo, che non potrebbe più essere considerato la condizione *sufficiente* per la nostra salvezza.

L'esempio scritturale che, a parere di Ochino, mostra con maggiore chiarezza come l'elezione penda solamente dall'amore divino è di certo quello di Giacobbe: «Sicome Dio amò Iacob innanzi che nascesse, o facesse opere buone, solo per pura gratia; cosi ha anco amato a uita eterna i suoi eletti»[20]; e a nulla

[18] Esse non differiscono molto da quelle già ricordate a proposito delle *Prediche*, e insistono sulla dubbia opportunità di insegnare una dottrina che pare non poter dare conforto spirituale ai credenti, e anzi rischia di spingere all'inazione e al quietismo.

[19] *Laberinthi*, p. 98.

[20] Ivi, p. 99.

valgono i tentativi di sminuirne la portata, sostenendo che Giacobbe fu preferito, sì, a suo fratello, ma solo quanto ai beni temporali, o che sia comunque sottinteso un riferimento a opere degne, in previsione delle quali Giacobbe fu scelto. L'intenzione dell'Apostolo, nel riferirsi alla vicenda dei due figli di Isacco, è, infatti, «di parlare principalmente, non delle cose terrene ma delle celesti, delle quali erano priui i Giudei, et a esse erano eletti i Gentili»: chiunque, anche un pagano che non ha mai conosciuto la Legge mosaica, può essere gratuitamente amato e salvato da Dio, come accadde a Giacobbe. Con eguale chiarezza, Paolo respinge anche l'opinione di chi crede che l'elezione sia condizionata da opere buone previste, là ove, per rendere ragione del fatto che la scelta divina fosse caduta *proprio* su Giacobbe, «hauendo rifugio solamente alla misericordia di Dio, disse, Che fa misericordia a chi gli pare. Donde ne inferì che il Paradiso non è di chi corre, ne di chi uuole, ma di quelli a quali Dio fa misericordia»[21].

È d'altronde possibile concludere all'assolutezza della nostra elezione, anche solo considerando che Dio, essendo sommamente saggio, «come il sauio, uuole le cose con ordine, però uuole prima il fine che i mezzi: atteso che i mezzi gli uuole per il fine, et non il fine per i mezzi»: nonostante che i mezzi siano i primi nell'ordine dell'esecuzione, sono gli ultimi in quello dell'intenzione. Così si comprende quale sia il rapporto esistente fra buone opere e salvezza: le prime sono i mezzi, mentre quest'ultima è il fine, «talche, non perche uolse che facessemo opere buone, però ci uolse uita eterna; anzi perche ci elesse a uita eterna, però determinò che facessemo opere buone»[22]. Inoltre, anche ammettendo che fossimo salvati in previsione delle nostre buone opere, sarebbe comunque lecito chiedersi se esse «penderebbono in tutto da Dio, o uero in qualche parte da noi»: nel primo caso si dovrebbe dire che noi le compiamo, in quanto Dio ha determinato che così accadesse, e che, quindi, tanto la loro esecuzione, quanto la nostra salvezza dipendono unicamente dalla Sua volontà; si finirebbe, cioè, di ribadire proprio la tesi dell'assoluta elezione divina. Né avrebbe miglior sorte chi affermasse che il bene operare previsto dipende in parte da noi, poiché ciò contraddirebbe violentemente uno dei capisaldi della Rivelazione, cioè a dire che «ogni nostro dono et bene descenda dal Padre dei Lumi».

Se bisogna tener fermo, per un verso, che solo a Dio dobbiamo attribuire onore e gloria, altrettanto saldamente si deve rammentare, peraltro, quanto sia profonda l'infermità della natura umana, affetta dal peccato. La sola considerazione della bassezza della nostra attuale condizione, di contro all'altezza di Dio, infatti, può far capire che

[21] Ivi, p. 100. Cfr. *Romani* 9:15-16.
[22] Ivi, p. 101.

> il fin nostro, per essere sopranaturale, è si alto che è sopra le nostre forze et meriti; talche la nostra felicità non è opera di retributione, et ricompensatione, ma di dignatione, et gratia. Siamo adunque eletti, non per opere, ma per gratia; altrimenti la gratia non sarebbe gratia: però Paulo la nostra elettione la chiama elettion di gratia, cio è gratuita[23].

Solamente riconoscendo che la salvezza sia del tutto indipendente da ogni nostro presunto merito, è possibile considerarla come stabile e certa, «atteso che noi di continuo et sempre manchiamo da quel che ci sarebbe debito di fare uerso Dio»: se eleggendoci, dunque, avesse preso in considerazione le nostre opere, «non è dubbio, che egli ci haurebbe reprouati, et giustissimamente; imperò che in noi non haurebbe uisto senon peccati»[24].

Il problema della reprobatio in Ochino

Eppure se Ochino non esita a derivare la salvezza degli uomini da un'assoluta, incondizionata elezione, con la quale Dio mostra di avere *predestinato*, in senso stretto, alcuni uomini da Lui scelti al paradiso; non altrettanto risoluto appare nell'affermare un'analoga assolutezza del decreto di condanna. È certo vero che Dio non ha alcun obbligo verso le creature, e che non è lecito, perciò, rimproverargli di non aver eletto tutti gli uomini; neppure ha senso chiedersi *perché* Egli abbia così stabilito, in quanto

> è ben uero che sarebbe stato bene, che ci hauesse tutti eletti, *quando cio hauesse fatto*: ma perche non l'ha fatto, non è bene. Et in tanto fu bene che egli ci mostrasse il suo amore et le ricchezze della sua misericordia in quanto uolse, et non piu ne manco[25].

I motivi dell'agire divino ci sono oscuri, e rimarranno occulti fino alla fine dei tempi, cosicché solo in una prospettiva escatologica possiamo attenderci di comprendere le *ragioni* di Dio:

> Tutte le cose che ha fatte, le ha fatte con somma sapienza [...] Et se ben hora a noi sono occulte le giuste cause, per le quali Dio fa alcune cose, per questo non resta che non sieno giustamente fatte et che non possi rendersene

[23] Ivi, p. 102.
[24] Ivi, p. 104.
[25] Ivi, p. 110 (corsivi miei).

la ragione: anzi Dio di tutte la renderà [...] però il giorno del giudicio da Paulo è chiamato giorno di riuelatione del giusto giudicio di Dio[26].

Queste professioni di umiltà di fronte all'imperscrutabile agire divino non bastano, tuttavia, a superare le difficoltà che sorgono dal teorizzare una assoluta dannazione dei reprobi: quest'ultima appare, anzi, in cocente contraddizione proprio con quella sapienza e saggezza divine, sulle quali era stata fondata l'indipendenza dell'elezione dalle opere umane. In primo luogo, se si poteva a ragione sostenere che la misericordia di Dio rifulgesse di luce più viva nella dottrina della salvezza gratuita, non altrettanto si potrebbe dire per la giustizia, allorché si volesse derivare la dannazione da una Sua assoluta decisione. Essere giusti significa «rendere a ciascuno secondo i suoi demeriti»[27], proporzionando, cioè, la pena alla colpa: ma come si potrebbe considerare la dannazione una giusta pena, se essa dipendesse unicamente da un sovrano atto della divina volontà? Si è visto, inoltre, che Dio sceglie infallibilmente i mezzi adatti per un certo fine, mostrando così la propria somma saggezza; ma se si affermasse che Egli vuole la dannazione come fine, si sarebbe costretti ad ammettere che egualmente voglia i mezzi, cioè a dire i peccati degli uomini: «così, se a Giuda uolse la dannattione, bisogna dire che in uolergli, et efficacemente, la dannattione, gli uolse anco i peccati, i quali doueuano essere i mezzi per dannarsi. Il che è falso imperò che Dio non uuole il peccato»[28].

Si deve allora riconoscere, come più consono alla rivelazione che Dio dà di sé, che Egli non volle *assolutamente* la dannazione di alcuno, «ma in uerità la uolse, perche preuedde i suoi peccati: talche, perche preuedde i suoi peccati, però determinò dannarlo; et non perche determinò dannarlo, preuedde i suoi peccati»[29]. Parrebbe riaffacciarsi qui l'interpretazione origeniana[30] del rapporto fra prescienza e predestinazione, applicata, tuttavia, non alla dottrina generale dei decreti divini, ma solo alla spinosa questione della *predestinazione alla dannazione*: l'unico modo per non dover considerare *tirannica* la decisione divina di destinare alcuni alle pene eterne, appare il ricorso alla sola prescienza, e non alla predestinazione in senso stretto.

---

[26] Ivi, p. 112.
[27] Ivi, p. 113.
[28] Ivi, p. 114.
[29] Ivi, p. 115.
[30] Origene faceva notare, rispondendo a chi credeva che la prescienza di un evento fosse determinante rispetto al suo occorrere, come «un fatto non avviene perché è stato predetto [...] ma l'avvenimento stesso, che avrebbe luogo amche se non fosse stato predetto, è ciò su cui si basa la possibilità di predire il suo accadere» (ORIGENE, *Contra Celsum*, II, 20).

A questo punto, però, appare indispensabile domandarsi se un tale ricorso alla soluzione origeniana non finisca con l'esercitare una sorta di retroazione nei confronti della soluzione, nettamente predestinazionistica, che era stata adottata quanto alla salvezza. È lecito affermare che Dio condanna in previsione delle colpe degli uomini, senza rinunciare a sostenere che, invece, Egli salva ed elegge assolutamente? Si può far dipendere la sola salvezza da un assoluto decreto divino, e spiegare, allo stesso tempo, la dannazione ricorrendo alla sola prescienza? Il problema risulta forse acuito dal fatto che molto spesso gli autori biblici usano espressioni che tendono a porre in stretta connessione salvezza e dannazione[31]: fra i molti luoghi che si potrebbero considerare, Ochino si concentra sul problematico passo, secondo il quale «Dio ebbe in odio Esau, innanzi che nascesse»[32]; allo stesso modo in cui, senza alcun riguardo alla sue opere, Dio ha amato ed eletto Giacobbe, così pure ha allontanato da sé Esaù, non in previsione di qualche sua colpa, ma per sovrana e inappellabile decisione. Se questo è vero, pare a prima vista impossibile sottrarsi all'obbligo di affermare che la dannazione, in egual misura rispetto all'elezione, dipenda unicamente dall'assoluta predestinazione divina; e sembra, altresì, inevitabile sprofondare nuovamente nelle numerose difficoltà prese in considerazione poc'anzi.

Ma a ben guardare, precisa il Senese, dire che Dio *odia* o anche *condanna* alcuni uomini, indipendentemente dai loro demeriti, non significa sostenere *tout-court* la tesi della assoluta predestinazione alla dannazione. Quando si odia qualcuno, infatti, ciò può avvenire in due modi: «il primo è quando non gli uogliam bene [...] il secondo è quando gli uogliam male»[33]; ora, ogni volta che nella Bibbia si trovano espressioni in cui si allude a una condanna, un odio, un indurimento del cuore umano, operati da Dio con una sovrana e assoluta decisione, esse devono sempre intendersi secondo la prima accezione di *odio*: bisogna allora distinguere, parallelamente alle due accezioni di *odio*, due accezioni di *condanna*, l'una consistente in una semplice non elezione, l'altra in una effettiva dannazione.

Secondo Ochino, dicendo di avere odiato Esaù, Dio voleva che intendessimo tale espressione secondo il primo significato,

> in quanto che non l'amò, ne l'elesse a uita eterna, sicome Iacob; ma non l'hebbe in odio già nel secondo modo, talche determinasse che patisse nel

---

[31] Basti ricordare celebri passi come *Romani* 9: 13, 15 o *Salmi* 62: 11-12.

[32] *Romani* 9:13.

[33] *Laberinthi*, cit., p. 118.

> fuoco in perpetuo, senza hauer rispetto a suoi peccati. Anzi nel secondo modo l'hebbe in odio solo per i peccati[34].

Diviene così chiaro il significato di parole come: «Dio fa misericordia a chi vuole e indurisce chi vuole»[35], con le quali l'Apostolo

> uolse adunque dire che [Dio] faceua misericordia con donare la sua gratia, et induraua, cio è non la faceua, con non donarla, secondo che uoleua: ma non puniua gia, ne determinaua punire a uolontà, ma secondo la misura de peccati preuisti. Talche sicome le api, se ben danno il mele senza essere prouocate, non però pungano senza essere irritate; così Dio[36].

Il Senese, per poter mantenere, quanto alla salvezza, la propria posizione predestinazionistica, non poteva rinunciare a sostenere che in qualche modo Dio riprova tanto assolutamente, quanto assolutamente elegge: se si dicesse soltanto che Dio non elegge tutti coloro di cui prevede le azioni malvage, si finirebbe con l'ammettere implicitamente che la stessa elezione dipenda da una previsione, se non delle buone azioni, almeno dell'assenza di quelle cattive. Se la predestinazione alla salvezza deve essere assoluta, altrettale deve risultare la corrispettiva esclusione dei non eletti. Ochino ha mostrato, nelle due prediche ora studiate, di dare grande peso alle obiezioni che evidenziano quanto sarebbe ingiusta una pena, se venisse comminata a uomini che non hanno commesso colpe effettive: eppure sembra che non si possa sfuggire a una tale conseguenza, ritenendo che Dio escluda alcuni, per propria inappellabile decisione, dai benefici della grazia. L'unica via che è parso possibile percorrere per sottrarsi a una simile aporia, consiste nell'articolare in maniera diversa l'alternativa fra *elezione* e *condanna*: invece di avere a che fare con due possibilità, entrambe dipendenti dalla sola volontà divina, cioè a dire la *salvezza* e la *dannazione*; ce ne troviamo di fronte tre, la *salvezza*, la *non elezione* (*riprovazione*) e la *dannazione*, fra le quali le prime due dipendono dall'assoluta decisione divina, laddove la terza non può verificarsi senza che si tenga conto dei peccati previsti[37].

---

[34] *Ibid.*

[35] *Romani* 9: 18.

[36] *Laberinthi*, cit., p. 119.

[37] Ivi, p. 120: «Sicome non sommerse Faraone, senon poi che hebbe peccato, cosi non determinò sommergerlo se non per li peccati suoi da Dio preuisti. Donde ne segue, che molto manco non mette nel fuoco eterno senza colpa, ne determina che alcuno in esso sempre pata, senza preuedere i suoi peccati».

Predestinazione e reprobatio nel Locus de praedestinatione di Vermigli

Per quanto le sottigliezze ochiniane possano sembrare a qualcuno speciose e da ultimo insoddisfacenti, se ne dovrà tuttavia riconoscere l'importanza, allorché si allarghi lo spettro di indagine a comprendere le riflessioni che altri negli stessi anni svolgevano sui medesimi temi. Vorrei qui brevemente soffermarmi sui ragionamenti di un altro italiano, Pietro Martire Vermigli, alle cui analisi in materia di predestinazione deve senz'altro ascriversi grande importanza e influenza per i successivi sviluppi della teologia riformata[38].

Vermigli, che fin dagli anni del suo insegnamento a Oxford[39] si era approfonditamente occupato del tema della predestinazione nell'ambito dello studio di *Romani*, ci fornisce una definizione di *predestinatio* che non lascia adito a dubbi:

> Definisco dunque la predestinazione come il sapientissimo proposito divino, per il quale Egli ha decretato indefettibilmente e in eterno di chiamare coloro di cui si è compiaciuto in Cristo all'adozione in qualità di figli, alla giustificazione per fede, e alla gloria attraverso le buone opere; affinché divengano conformi all'immagine del Figlio di Dio, e in essi sia illustrata la gloria e misericordia del Creatore[40].

Ciò che anzitutto emerge in piena luce è l'assolutezza che Vermigli attribuisce alla predestinazione la cui causa prima non risiede in altro se non nell'eterno proposito divino, e il cui ultimo fine consiste nella manifestazione della sua gloria e misericordia. Ma proprio l'accento posto sulla *misericordia*, insieme alla sottolineatura che Cristo è il medio da Dio scelto per eseguire il Suo decreto ci richiamano al fatto che dire *predestinazione* significa, in senso stretto, riferirsi solo al piano di salvezza di Dio, alla parte, per così dire, non *horribile* del *decretum*. È interessante e importante notare altresì come Vermigli indugi a enumerare gli effetti intermedi di una siffatta predestinazione divina,

---

[38] Cfr. per esempio il giudizio di R. A. MULLER, *Christ and the Decree*, Durham (N.C.), Labyrinth Press, 1986, p. 73: «Insieme a Bullinger Vermigli stabilì il tono della teologia zurighese ed esercitò una forte influenza sui teologi di Heidelberg e su quella delle confessioni di fede riformate».

[39] Vermigli fu *Regius Professor* all'Univerità oxoniense fra il 1547 e il 1553.

[40] *Loci communes*, Tiguri 1580, III, 11, p. 232*v*: «Dico igitur, praedestinationem esse sapientissimum propositum Dei, quo ante omnem aeternitatem decrevit constanter, eos, quos dilexit in Christo, vocare ad adoptionem filiorum, ad iustificationem ex fide, et tandem ad gloriam per opera bona, quo conformes fiant imagini filij Dei, utque in illis declaretur gloria, et misericordia creatoris».

che possono essere riguardati anche come mezzi sulla via della finale glorificazione: egli li ripercorre seguendo fedelmente il cosiddetto *ordo salutis*, come appare in *Romani*, 8:28-30, *praedestinatio*, *vocatio*, *iustificatio*, *glorificatio*. Dio, dunque, come ogni saggio reggitore, non si limita a porre il fine della salvezza dei credenti, ma si cura di approntare tutti i mezzi necessari per giungervi.

Se è vero però che la predestinazione riguarda solo l'amministrazione della grazia salvifica, ciò non significa che il *propositum Dei* non contempli anche un altro aspetto, contrario alla predestinazione, e nondimeno affatto dipendente dalla assoluta e sovrana volontà divina. Tale è ciò che Vermigli chiama *reprobatio*, da lui così definita:

> Sia dunque la riprovazione un sapientissimo proposito divino, per il quale Egli ha decretato indefettibilmente e in eterno, e senza fare ingiustizia alcuna, di non avere misericordia di coloro di cui non si è compiaciuto, ma ha lasciato da parte; al fine di illustrare con la loro giusta condanna la propria ira verso i peccati e la propria gloria[41].

Si noti anzitutto come, parallelamente alla definizione di *predestinatio*, torni qui la menzione del proposito divino come causa assoluta, insieme alla sottolineatura dell'eternità e costanza che a esso pertengono: è lo stesso e medesimo decreto che, mentre prima riguardava coloro che Dio ha graditi (*quos dilexit in Christo*), concerne ora chi non ha gradito (*quos non dilexit*). Ma perché anche in questo caso rifulga la gloria di Dio, senza porne in discussione la giustizia, è necessario dare una particolare inclinazione al discorso, costruendolo *negativamente*. Per quanto cioè anche la riprovazione abbia il suo fondamento nella sola volontà divina, questa appare come una volontà di *non* avere misericordia, di lasciare da parte (*praeterire*), e non già di punire positivamente.

Ci troviamo qui di fronte al nucleo teorico della proposta vermigliana, che come ora appare chiaro, in nulla differisce da quella di Ochino[42]: fondamentale

---

[41] Ivi, III, 15, p. 233*v*: «Sit igitur reprobatio, sapientissimum dei propositum, quo ante omnem aeternitatem decrevit constanter absque ulla iniustitia eorum non misereri, quos non dilexit, sed praeteriit: quo iusta illorum condemnatione iram suam erga peccata et gloriam declaret»

[42] Con ciò non si vuol certo dire che Ochino abbia influenzato Vermigli: una semplice attenzione alle date di pubblicazione del Commentario a *Romani* di quest'ultimo (Basel 1558) e dei *Laberinti* del senese (Basel 1561) depone a sfavore di una simile possibilità. Piuttosto, stando a quanto dimostrato da F. A. JAMES III, *Peter Martyr Vermigli and Predestination*, Oxford, Clarendon Press, 1998, potrebbe essere avvenuto l'inverso, visto che le vedute di Vermigli in materia di predestinazione erano fondamentalmente le medesime già durante gli anni 1542-47, che questi trascorse, insieme a Ochino, a Strasburgo (cfr. JAMES, *Peter Martyr Vermigli*, cit., p. 89: «Concettualmente e testualmente la sua prima e più tarda comprensione della predestinazione sono

è la distinzione operata fra riprovazione e condanna (ciò che Ochino aveva chiamato *non voler bene* e *voler male*), che permette di sostenere la totale assenza di ingiustizia[43] dall'agire divino (*absque ulla iniustitia*). Dio infatti non punisce innocenti, ma riguarda, nell'amministrazione della Sua giustizia, ai peccati effettivamente commessi (*iram suam erga peccata* [...] *declaret*): certo è vero che al decreto reprobatorio consegue una necessità a peccare, ma essa è da interpretare nel senso di una *necessitas consequentiae* o *certitudinis*, e non già come una necessità assoluta, *consequentis* o *coactionis*[44]. Incontriamo nuova-

identiche [...] Se v'è uno sviluppo nella sua teologia, esso è questione di forma e non di sostanza»).

[43] Cfr. *Loci communes*, cit., p. 233*v*: «Dio non fa danno a nessuno anche se non fa parte qualcuno della propria misericordia: non è infatti in obbligo verso alcuno, né è in debito di avere misericordia di alcuno» («Deus nemini facit iniuriam, et si aliquibus misericordiam suam non impendat: Non enim obstringitur cuiquam ullo iure, aut tenetur ex debito cuiusquam misereri»).

[44] Sull'uso di tale distinzione in Vermigli cfr. J. P. DONNELLY, *Calvinism and Scholasticism in Vermigli's Doctrine of Man and Grace*, Leiden, Brill, 1976, pp. 141-142, 147. Più in generale si può dire che essa, parte della tradizione filosofica medievale, appare già in CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, cit., p. 319: «È necessario che quanto Dio ha ordinato si compia; e tuttavia quanto avviene non è necessario per natura propria. [...] Vediamo dunque di nuovo che queste distinzioni non sono state create senza scopo: vi è la necessità semplice o assoluta e la necessità sotto qualche condizione; vi è la necessità di quanto consegue e la necessità di conseguenza. Che le ossa del Figlio di Dio non abbiano potuto essere rotte è dovuto al fatto che Dio le aveva esentate da questo; e così quanto per via naturale avrebbe potuto sboccare in un senso o nell'altro, è stato piegato alla necessità del volere di Dio». Cfr. anche la più particolareggiata esposizione del medesimo punto di vista, come si trova in F. TURRETINI, *Institutio theologiae elencticae – pars prior*, Genève, De Tournes, 1679, Locus III, quaestio 12, pp. 221-222: «XIX. Non può esservi conoscenza certa e infallibile di ciò che è assolutamente, e sotto ogni rispetto, indeterminato. Ma i futuri contingenti non sono di questa specie. Poiché se essi sono indeterminati rispetto alle causa seconda e in sé, non sono tali quanto alla causa prima che ha stabilito la loro *futurizione*. Se la loro verità è indeterminata rispetto a noi (che non possiamo vedere in quale direzione la causa seconda libera inclinerà se stessa), non è altrettale rispetto a Dio, al quale tutte le cose future appaiono come presenti. [...] XXIII. L'infallibilità e certezza dell'evento non toglie la natura contingente delle cose, perché esse possono accadere necessariamente quanto all'evento, e tuttavia contingentemente quanto al modo di produzione. Se si dà una prescienza dei futuri contingenti, ogni cosa avverrà necessariamente per necessità di conseguenza e infallibilmente; non per necessità del conseguente e assoluta. Quindi, rimane sempre questa distinzione fra cose necessarie e contingenti. Le prime posseggono una necessità intrinseca, poiché derivano da cause prossime necessarie, e sono tali in sé; laddove le contingenti, nonostante posseggano una necessità estrinseca in ragione dell'evento, tuttavia, quanto alla loro natura, hanno origine da cause contingenti» («XIX. Quorum non est determinata veritas, eorum non potest esse certa et infallibilis scientia, si absolute et omnimodo sunt indeterminata; sed futura contingentia talia non sunt; Nam si sunt indeterminata respectu causae secundae, et in seipsis, non sunt respectu causae primae, quae eorum futuritionem decrevit; si indeterminata est eorum veritas *respectu nostri*, qui non possumus videre quo se inclinatura sit causa secunda libera, non est talis *respectu Dei*, cui omnia futura obversantur ut praesentia. [...] XXIII. Infallibilitas et certitudo eventus, non tollit naturam

mente, come già precedentemente in Ochino, l'idea che la volontà di Dio è bensì irresistibile, ma si esplica senza ledere la natura delle cause seconde[45], di cui Egli si serve per compierla. Tutto ciò che avviene nel mondo deve essere, bensì, considerato effetto della volontà divina, tanto che Vermigli respinge una certa interpretazione della classica distinzione fra volontà attiva e permissiva: «Ora il permettere, che alcuni introducono, non differisce dalla volontà: Dio permette infatti ciò che *vuole non impedire*: né si può dire che permetta contro la propria volontà, ma in conformità a essa»[46]. E tuttavia resta il fatto che, pur essendo ogni evento (anche le volizioni umane) *certo* agli occhi di Dio, in virtù della sua onniscenza, «tale certezza non capovolge la natura delle cose, né toglie alla nostra natura la libertà»[47]. Resta così preservata quella *libertas quoad exercitationem actus* della quale abbiamo avuto modo di dire già in precedenza, in tutto coincidente con la spontaneità connaturale alla volontà umana, e sufficiente a rendere gli uomini imputabili per le proprie azioni. Se quindi, per un verso, Vermigli si vede costretto ad ammettere che *in qualche modo* Dio vuole il peccato[48], egli tiene tuttavia a sottolineare che i «principi dei peccati, cioè a dire la

---

contingentiae rerum, quia res possunt fieri necessario quoad eventum, et tamen contingenter quoad modum productionis. Si datur praescientia futurorum contingentium, omnia fient necessario *necessitate consequentiae*, secundum quid, infallibilitatis, non *consequentis*, et absoluta. Manet ergo discrimen semper inter necessaria, et contingentia, quod illa habent necessitatem intrinsecam, quia oriuntur a causis proximis necessariis, et talia sunt in se; Contingentia vero, quae licet necessitatem habeant extrinsecam, ratione eventus, tamen natura sua per causas contingentes fiunt»). Come si può vedere, viene qui ripresa l'argomentazione di TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, cit., I, q. 14, art. 13; là ove si dimostra, appunto, che i contingenti sono infallibilmente conosciuti da Dio, perché presenti al suo cospetto, e tuttavia, rimangono ancora tali in rapporto alle loro cause prossime. Anche Lutero si riferisce alla medesima distinzione fra *necessitas consequentiae* e *consequentis*, al solo scopo, però, di rifiutarla come un'«invenzione sofistica» (cfr. M. LUTERO, *De servo arbitrio*, a cura di F. De Michelis Pintacuda, Torino, Claudiana, 1993, pp. 97-98).

[45] *Loci communes*, cit., III, 52, p. 244*v*: «Abbiamo detto, e lo ripetiamo, che questa definizione [della divina prescienza] e la sua certezza non sovvertono la natura delle cose, né ci tolgono la nostra libertà» («Hanc autem definitionem et certitudinem eius, diximus et dicimus non invertere rerum naturam, nec a natura nostra libertatem auferre»).

[46] *Ibid.*: «Nam permissio, quam nonnulli ponunt, a voluntate non differt: permittit enim Deus, quod vult non impedire: neque dici debet nolens permittere, sed volens».

[47] *Ibid.*: «Hanc autem certitudinem [...] non inuertere rerum naturam, nec a natura nostra auferre libertatem».

[48] Ivi, III, 31, p. 238*r*: «Per poter venire a capo di questa difficoltà, dovranno anzitutto rammentare che non si può negare come in qualche modo Dio voglia il peccato» («Ut huic difficultati satisfiat, primum meminisse debebunt, negari non posse, Deum quoquo modo velle peccatum»).

carne corrotta e la natura viziosa, non risiedono in Dio, ma in noi»[49]. D'altronde è opportuno rammentare che quando si parli di volontà divina, ciò può avvenire sempre sotto due diversi rispetti: quello della *voluntas signi* o *revelata*, e quello della *voluntas beneplaciti* o *arcana*[50]. Rispetto alla prima è impossibile ritenere che Dio voglia il peccato, né tantomeno che desideri la condanna dei reprobi, quanto piuttosto il loro pentimento e salvezza[51]. Non così è, però, dal punto di vista della seconda: «Secondo questa volontà ha fatto tutto ciò che ha voluto»[52]; ci troviamo qui di fronte alla volontà imperscrutabile di Dio, che Egli non rivela né nella Legge né nell'Evangelo e che si sottrae a ogni specie di indagine. Ciò non toglie in ogni caso che dei propri peccati solo i reprobi siano responsabili, nella misura in cui, come si è visto, essi agiscano in assenza di coazione e *sponte*, nonostante i loro atti siano certi e infallibilmente preconosciuti da Dio.

Se sulla base di quanto si è detto può essere lecito ritenere, come fa Richard Muller, che in Vermigli il campo della divina prescienza sia più vasto di

[49] *Ibid*: «Peccata autem gubernat et quodammodo vult, vt nihilominus illorum principia, hoc est caro corrupta et vitiata natura, non in Deo sint sed in nobis».

[50] Se non si mantenesse tale ditinzione l'idea stessa di una *condanna* del peccatore da parte di Dio risulterebbe contradittoria rispetto a luoghi della Scrittura come *Ezechiele*, 18: 23: «Io provo forse piacere se l'empio muore? dice Dio il Signore. Non ne provo piuttosto quando egli si converte dalle sue vie e vive?». Vermigli fa però notare come «il profeta in quel luogo non tratta della volontà potente, efficace e arcana di Dio [...] Tratta piuttosto di quella volontà che è detta rivelata» («Prophetam eo loco non agere de potenti et arcana et efficaci voluntate Dei [...] Agit autem de illa voluntate, quam appellant signi»). Cfr. ZANCHI, *De natura Dei seu de attributis*, cit., Liber III, caput IV, quaestio 3, col. 256: «Nonostante che la volontà di Dio sia unica e consista in un unico universale e immutabile decreto, essa è tuttavia detta essere molteplice [...] E per quanto numerose paiano essere le ripartizioni della divina volontà, sembra si lascino tutte ricondurre a una: da un lato alla volontà assoluta e arcana, che è anche detta "di beneplacito"; dall'altro alla volontà rivelata e condizionale, che in maniera non inopportuna è detta anche volontà "di segno"» («Cum vna tantum sit Dei voluntas, hoc est, vnum de rebus omnibus decretum, vt demonstratum est, illudque immutabile: ea tamen multiplex esse dicatur [...] Etsi multae videantur esse partitiones diuinae voluntatis: omnes tamen ad vnam redigi partitionem: ad voluntatem scilicet absolutam atque arcanam, quae etiam Beneplaciti appellatur: et ad voluntatem reuelatam ac conditionalem: quae etiam signi non immerito nominatur voluntas»). Anche l'antiscolastico Lutero fa ricorso alla distinzione citata, rimproverando, anzi, a Erasmo di non tenerne sufficientemente conto: «La *Diatriba* [di Erasmo] s'inganna, poiché non distingue affatto fra il Dio rivelato e il Dio nascosto, ovvero fra la parola di Dio e Dio stesso. Dio infatti compie molte cose che non ci mostra nella sua parola. E vuole anche molte cose che attraverso la sua parola non mostra di volere. Così, secondo la sua parola, non vuole la morte del peccatore; la vuole invece nella sua volontà imperscrutabile» (LUTERO, *De servo arbitrio*, cit., p. 227).

[51] *Loci communes*, III, 31, p. 238*r*: «Nemo enim ex signis illjs et indiciis quae expressa sunt in Lege, colligere potest, Deum velle mortem aut condemnationem suam».

[52] Ivi, p. 238*v*: «Iuxta hanc igitur voluntatem, omnia quaecunque voluit fecit».

quello della predestinazione[53]; si deve peraltro sottolineare anche qui, come già si è fatto a proposito di Ochino, quanto si sia lontani da una semplice riproposizione della tesi di Origene. Piuttosto bisogna dire che, in virtù della definizione ristretta di *predestinatio*, alcune delle cose che Dio preconosce non sono da lui predestinate, precisamente poiché *predestinati* in senso stretto sono solo la salvezza e i mezzi che devono condurre a essa. Cionondimeno il proposito divino abbraccia anche la *reprobatio* e in senso negativo i peccati dei reprobi, cosicché Frank James può sostenere come in Vermigli sia rintracciabile l'idea, cara alla tradizione agostiniana, di *gemina praedestinatio*[54], e che questa si articoli in prospettiva infralapsaria[55], nella quale soltanto può avere senso una simile nozione di *praeteritio*, di non amministrazione della grazia. Entrambe suppongono infatti evidentemente un bisogno di grazia da parte degli uomini, e postulano quindi la loro totale sottomissione al peccato originale[56]. È forse superfluo, a questo punto, dire che anche questa osservazione a proposito di Vermigli può essere applicata a Ochino, il quale, come si è visto, fa uso con altri termini della medesima fondamentale distinzione fra due atti divini, egualmente però contenuti all'interno del medesimo decreto.

Conclusione

La nostra analisi ha mostrato come sia Ochino sia Vermigli intrattengano la medesima idea in merito all'assolutezza del decreto con cui Dio predestina alla salvezza. Confrontandosi, poi, con i problemi che sorgono dall'altro *corno* del decreto, entrambi gli autori hanno fatto propria una tesi che, pur in termini diversi, propone di distinguere fra *damnatio* e *reprobatio*, ascrivendo solo a quest'ultima assolutezza, e correlando la prima ai peccati effettivamente commessi dai reprobi. Abbiamo avuto d'altronde modo di osservare come in Ochino

[53] MULLER, *Christ and the Decree*, cit., p. 65: «Non tutto ciò che Dio prevede è da Lui predestinato, poiché Egli preconosce [bensì, ma non predestina] che il reprobo sia dannato».

[54] JAMES, *Peter Martyr Vermigli*, cit., p. 87.

[55] Naturalmente James tiene conto di luoghi in cui Vermigli pare propendere per un'interpretazione supralapsaria del decreto divino (si veda ad esempio la sottolineatura del fatto che il *propositum Dei* è *ante omnem aeternitatem*); e tuttavia ritiene di poter dire che: «*Sub specie temporis* il peccato di Adamo è la fondamentale presupposizione di ogni discussione in materia di soteriologia. In questo senso [...] v'è una declinazione distintamente infralapsaria nel suo pensiero» (JAMES, *Peter Martyr Vermigli*, cit., p. 88).

[56] È ancora e sempre MULLER, *Christ and the Decree*, cit., p. 45, a definire «tradizionalmente infralapsaria» la distinzione «fra una positiva volontà di eleggere e un negativo lasciare da parte per quanto attiene alla riprovazione».

e Vermigli ritornino analoghe considerazioni intorno a quale sia la nozione di libertà che, unica, può essere conservata al cospetto di Dio.

Sarebbe certo azzardato voler stabilire una qualche influenza dell'uno sull'altro autore, data l'assenza di documentazione in questo senso. Se tuttavia consideriamo le molte occasioni in cui Vermigli e Ochino furono attivi negli stessi luoghi, e i rapporti che li legavano fin dagli anni della fuga, non è escluso che un certo scambio di vedute sia stato possibile. Ma in quale direzione? Basandoci unicamente su un confronto delle date di pubblicazione del commentario a *Romani* di Vermigli (1558), in cui il *locus de praedestinatione* apparve per la prima volta, e dei *Laberinti* di Ochino (1561), parrebbe verosimile che il primo abbia influenzato il secondo, e non viceversa: allo stato attuale della ricerca questa rimane tuttavia una mera ipotesi.

LUCA BASCHERA

Per un profilo di Massimiliano Celso Martinengo, riformatore (1515-1557)*

1. L'ombra di Massimiliano Celso Martinengo negli studi sulla Riforma e l'eresia: mancanza e utilità di uno studio organico

Per lungo tempo, a motivo dell'approssimazione di una certa storiografia locale, le figure di Massimiliano Celso e di Ulisse Martinengo si sono erroneamente identificate, generando confusione, non solo genealogica, tra i due protagonisti bresciani della Riforma. Emilio Comba e poi Paolo Guerrini e Antonio Fappani, in particolare, contaminando le biografie, hanno via via alimentato questa confusione, con conseguenti dispersioni della ricerca. Il Guerrini, il Cistellini e poi il Fappani appaiono del tutto inavvertiti nel merito a nozze e datazioni che scandiscono la biografia famigliare dei da Barco e dei Cesaresco, due rami distinti della frondosa stirpe dei Martinengo, al primo dei quali appartenne Ulisse, mentre Massimiliano Celso fu del secondo[1]. Nello stesso Cantimori degli esordi, autore di insostituibili ricerche sulla Riforma, le due figure non appaiono ben distinte, se non per onomastica[2].

La storiografia successiva ha messo un po' d'ordine, partendo dal Rivoire, che, venuto nel frattempo a mancare, lasciò purtroppo incompiuto il suo lavoro sull'eresia nella Brescia del '500[3]. Alle note del Rivoire seguirono precisazioni e messe a punto di rilievo, alcune attinenti in particolare la collocazione ideologico-religiosa di Massimiliano Celso, altre il profilo biografico di quest'ultimo

---

* Relazione al convegno *Il dissenso religioso nel Bresciano in età medievale e moderna*, Brescia, 8 maggio 2004, presso la Chiesa Evangelica Valdese.

[1] Em. COMBA, *I nostri protestanti, II, Durante la Riforma nel Veneto e nell'Istria*, Firenze, 1897, pp. 687, 691-692; P. GUERRINI, *Una celebre famiglia lombarda. I Conti di Martinengo: studi e ricerche genealogiche*, Brescia, 1930, pp. 241-242; seguito da A. CASTELLINI, *La dominazione veneta (1426-1575)*, in *Storia di Brescia*, v. II, Brescia, 1963, p. 449; A. FAPPANI, *Enciclopedia bresciana*, vol. VIII, Brescia, 1991, s.v.

[2] D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze, 1939.

[3] E. A. RIVOIRE, *Eresia e Riforma a Brescia*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», 105, 1959, pp. 33-56; 106, 1959, pp. 59-60.

nei suoi rapporti con altri esponenti della Riforma[4], come anche avviene nelle preziose pagine della Adorni Braccesi sul «circolo» lucchese di Pietro Martire Vermigli, del quale Massimiliano Celso fu membro tutt'altro che secondario[5].

Più di recente è stato chiarito l'intricato itinerario ereticale di Ulisse Martinengo e della sua famiglia, grazie alle documentate pagine di Alessandro Pastore sui riformatori esuli in Valtellina, quelle illuminanti di Achille Olivieri sui rapporti di Ulisse con i riformatori vicentini, quelle ulteriormente accertatrici di Elisabetta Selmi intorno ad un carteggio inedito di Ulisse[6].

Tutte queste annotazioni, assai utili per la ricostruzione dei profili dei due riformatori bresciani, sono solitamente collocate in perlustrazioni più ampie, inerenti la Riforma, nelle quali la messa a punto che qui interessa risulta di necessità marginale o sfuocata. Si tratta infatti di gettare luce su almeno due questioni ancora insolute: la posizione di Massimiliano Celso attorno al 1553, che, come vedremo, appare una resa alla rigidità di Calvino, il «papa» di Ginevra, e i suoi precedenti rapporti con l'anabattismo, ma soprattutto con le durevoli posizioni di Pietro Martire Vermigli – nel frattempo rifugiatosi in Inghilterra – e con quelle più sfumate di Pier Paolo Vergerio, fuoriuscito e quindi pastore a Vicosoprano nei Grigioni, dove la prospettiva di una Chiesa meno rigida nella dottrina che non quella calvinista di Ginevra continuava a permettere ai rifugiati italiani di immaginare una «renovatio Ecclesiae» non dogmatica, più libera nella ricerca, più tollerante nella prassi[7].

Chi osserva i movimenti ondivaghi dei nostri riformatori nella Lombardia soprattutto orientale, non può non notare con quale frequenza ricorrano gli stessi toponimi, gli stessi luoghi che segnano incontri, dibattiti, scambi, aggregazioni: Padova, certamente, sede di un'Università ospite di molti studenti d'oltralpe, in particolare «tedeschi», e quindi «luterani», ma anche Studio a cui si avviava la

---

[4] M. FIRPO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, v. I, *Il «Compendium»*, Roma-Chicago, 1981, p. 287 nota 89.

[5] S. ADORNI BRACCESI, *«Una città infetta». La Repubblica di Lucca nella crisi religiosa del Cinquecento*, Firenze, 1994.

[6] A. PASTORE, *Nella Valtellina del tardo Cinquecento: fede, cultura, società*, Milano, 1975; A. OLIVIERI, *Riforma ed eresia a Vicenza nel Cinquecento*, Roma, 1992; E. SELMI, *Da Erasmo a Calvino: un contributo per la storia della famiglia Martinengo (Un codice erasmiano di Girolamo Martinengo e un carteggio inedito di Ulisse)*, in *Pietro Martire Vermigli (1499-1562) umanista, riformatore, pastore*, a cura di A. Olivieri, atti del convegno per il V centenario (Padova, 28-29 ottobre 1999), Roma, 2003, pp. 305-331. Tuttavia, ancora in uno studio, per altro pregevole, di C. VASOLI, *Francesco Patrizi da Cherso*, Roma, 1989, i rapporti parentali tra Celso Massimilano e Ulisse sono ricostruiti erroneamente, dato che l'autore li dice fratelli (ivi, p. 110).

[7] Cfr. C. DI FILIPPO, *Predicazione e dissimulazione nell'Italia del Cinquecento*, in *Per Marino Berengo*, Milano, Franco Angeli, 2000.

gioventù lombardo-veneta più desiderosa di cambiamenti; Vicenza, con le sue famiglie riformate di nobili e di mercanti e le loro ville ospitali e riservate (i Trissino, i Morato, i Thiene)[8]; Verona e Bergamo, con le loro figure di rilievo di vescovi e di monaci innovatori; Brescia, con la sua editoria erasmiana e la presenza tutt'altro che silenziosa di personalità riformatrici e spesso scomode, l'irrequietudine dei suoi monasteri e, nuovamente, il ruolo di veicolazione pubblica delle nuove idee che qui assumono alcune famiglie aristocratiche decisamente orientate verso la Riforma e personalità inclini a volte verso le posizioni più radicali, come l'anabattismo. Non bisogna poi dimenticare le scelte ed il peso che ebbero alcune comunità intere in Valtrompia e sul Lago di Garda, aree a consistente presa anabattistica.

Le opere di Massimiliano Celso , se mai ne scrisse, sono andate tutte perdute, triste constatazione che già appariva tale a Girolamo Tiraboschi[9].

Nei Grigioni, o forse già a Ginevra, il Martinengo mise a segno degli scritti, con Pietro Gelido, ministro di Acceglio, e con Francesco Trucchi, ministro di Dronero, contro il predicatore fiorentino Domenico Baronio, che incitava i fedeli valdesi a sottrarsi alla persecuzione simulando la loro adesione al culto cattolico. Questi scritti, tuttavia, di cui è accertata l'esistenza, non ci sono pervenuti, ma il loro assunto principale è comunque rintracciabile, secondo Carlo Ginsburg, in un trattatello del pastore valdese Scipione Lentulo, *Sofismi mondani*, nel quale «si accusava il Baronio di escogitare accomodamenti dottrinali (che arrivavano fino a un tentativo di riforma della messa) tali da consentire ai fedeli di continuare a vivere negli agi, in pace con la propria coscienza»[10]. Si sarebbe dunque trattato di scritti controversistici e polemici, non teologici o dottrinali.

Girolamo Zanchi, che ben ricorda il Martinengo con l'affetto e la stima dovuti ad un uomo grande, ad un valido predicatore e ad un sincero e duraturo

[8] OLIVIERI, *Riforma ed eresia a Vicenza nel Cinquecento*, cit.

[9] G. TIRABOSCHI, *Storia della Letteratura italiana*, VII, in *Biblioteca Moderna*, presso La Società tipografica, Modena 1781-1786. La stessa Introduzione alla traduzione italiana (Genève, 1549) del *De vitandis superstitionibus* di Calvino, da alcuni attribuita al Martinengo, è stata confutata da ADORNI BRACCESI, , *«Una città infetta»*, cit., pp. 278-279. Assai più prudentemente, Delio Cantimori (*Spigolature per la storia del Nicodemismo italiano*, in *Ginevra e l'Italia*, Firenze, 1959, pp. 179-180) aveva lasciato in forse l'attribuzione nominativa della traduzione dell'importante opera di Calvino, ascritta nella raccolta «Guicciardini» presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze a Francesco Cattani.

[10] C. GINZBURG, *Il nicodemismo*, Torino, 1970, p. 162.

amico, non fa alcuna menzione di opere ascrivibili al nostro[11]. Ciò potrebbe forse bastare, perché lo Zanchi, con il Vermigli il più importante teologo italiano della Riforma, non avrebbe certo trascurato di ricordare opere eventualmente scritte dall'amico e sodale di lunghi ed appassionanti anni. Credibilmente Celso si sentì per tutta la sua vita di predicatore, prima, di pastore, poi, più un «teodidatta», un professore di teologia, che non un teologo sistematico. Non era, d'altra parte, il solo a coltivare questa identità: fra' Vincenzo Maggi da Brescia, anch'egli esule nel 1554 nei Grigioni per motivi di religione, si qualifica come tale in una lettera indirizzata al Bullinger, che ci è pervenuta[12].

L'assenza di scritti organici e non occasionali, come sono generalmente le lettere, lascia aperti molti interrogativi nel merito alla personalità del Martinengo ed al suo ruolo di riformatore. Maestro, come fu il più grande Vermigli, o semplice discepolo, didatta, predicatore-chiosatore e direttore di coscienza? Autonomo elaboratore di tesi e posizioni, seppure in rapporto con altri, nel merito ai diversi problemi che emergono nel tempo della Riforma, o semplice, per quanto intelligente «discussore»?

Questo breve studio, che non si avvale di ritrovamenti archivistici nuovi, intende contribuire a tracciare un profilo complessivo di Massimiliano Celso Martinengo ordinando notizie già note e ripercorrendo molte segnalazioni bibliografiche e archivistiche spesso richiamate o utilizzate in altri contesti di ricerca, ma non altrettanto percorse o esplicitate nel merito al profilo del nostro riformatore. Del quale si potranno così meglio individuare i caratteri degli orientamenti dottrinari nel non lineare, ed a volte persino aspro «dibattito» che via via si era andato aprendo tra i propugnatori italiani della Riforma, ma anche l'indole umana e quei tratti spirituali, propri della modernità, che ancora oggi affascinano il ricercatore e, talvolta, possono ancora affascinare il lettore.

2. La famiglia e l'ambiente intellettuale bresciano negli anni della formazione (1515-1541): erasmismo e razionalismo

---

[11] Lettera a Filippo d'Assia, in G. O. Bravi, *Gerolamo Zanchi, da Lucca a Strasburgo*, in «Archivio storico bergamasco», 1981, pp. 35-64.

[12] *Bullingers Korrespondenz*, I, Januar 1533-April 1557, ed. Traugott Schiess, Basilea, 1904, n. 276, Vincenzo Maggi a Bullinger, da Coira il 30 novembre 1554. Questo monaco non è da confondere con l'omonimo umanista bresciano. Di ambedue tratto al secondo paragrafo.

La breve ma intensa vita di Massimiliano Celso Martinengo (Brescia, 5 ottobre 1515 – Ginevra, agosto 1557) corre tutta in un periodo d'eccezione per la storia politico-religiosa d'Europa, segnata, da una parte, dall'entusiastico rinnovamento dell'umanesimo riformatore – che trovò centri di consistente radicamento in Padova, Vicenza, Brescia, Ferrara – dall'altra dai rigori della prima Controriforma cattolica che, dopo il 1530 (Confessione di Augusta) e ancora di più dal 1542 (istituzione del Santo Ufficio romano), rispose con crescente arroccamento e finale chiusura alle esigenze di innovazione teologica e della condotta. Questa biografia piuttosto convulsa si concluse a Ginevra – Calvino ancora vivo e vigilante-, uno dei fulcri della religiosità e della teologia protestanti contrassegnato da un rigore intellettuale e morale opposto ma speculare al disciplinamento cattolico in atto. In questa città-stato, l'ex monaco don Celso assurgerà nel '53 al ruolo di pastore della prima Chiesa riformata degli italiani. Qui morirà nell'agosto del 1557, a non ancora quarantadue anni compiuti[13].

Una ricostruzione attendibile, benché ancora parziale, della biografia di Massimiliano Celso Martinengo può partire da una testimonianza certa, che dobbiamo ad un suo sicuro amico e sodale, Girolamo Zanchi (1516-1590) da Alzano, nelle vicinanze di Bergamo.[14] Si tratta di una lettera che questo ex monaco lateranense, anch'egli passato alla Riforma, indirizzò a Filippo d'Assia nel 1565, ad otto anni circa dalla morte del Martinengo. In essa Zanchi, dando conto del proprio itinerario riformatore, ripercorre l'affinità intellettuale e morale che l'aveva profondamente e per molti anni legato al conte Massimiliano Celso,

> uomo pio e dotto e mio fratello carissimo nel Signore, con cui vissi in intima e santa amicizia per circa sedici anni. Entrambi eravamo stati canonici lateranensi, che sono chiamati regolari; entrambi della stessa età e quasi

[13] Il mese d'agosto è indicato da M. FIRPO, *Il processo inquisitoriale del cardinale Giovanni Morone*, cit., p. 287.

[14] S. CAPONETTO, *La riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino, 1992, p. 223. G. Zanchi (1516-1590) entrò a 15 anni nel convento di S. Spirito, a Bergamo, che si avviava a diventare un centro di studi umanistici e patristici. Completa la sua formazione a Padova. Nominato predicatore dell'ordine lateranense, nel '41 è trasferito nel convento di San Frediano, a Lucca, con Celso Martinengo. Diviene uno degli intimi allievi ed amici del priore P. M. Vermigli. Dopo la fuga di Celso, anch'egli si esilia: raggiunge Chiavenna, poi Ginevra, Basilea, Strasburgo, dove diviene professore di Sacra Scrittura alla Scuola creata da Johannes Sturm e nella quale già avevano insegnato Calvino e Vermigli. Tornato a Chiavenna, qui svolgerà la funzione di secondo pastore dal 1563 al 1567. Si porterà, quindi, a Heidelberg, nel 1568, su invito dell'elettore palatino Federico III. Qui morirà nel 1590. Ampio e critico profilo in BRAVI, *Girolamo Zanchi*, cit.

della stessa disposizione mentale e volontà, versati nei medesimi studi di Aristotele, delle Lingue e della Teologia scolastica...[15]

L'informazione inerente l'età è di un certo rilievo: poiché Zanchi annota in altro passo della sua Opera il 2 febbraio 1516 come precisa data della propria nascita[16], se ne dovrebbe concludere che lo stesso anno sia da assumere per Massimiliano Celso. In realtà quella dello Zanchi è una indicazione di buona approssimazione, poiché Massimiliano era nato a Brescia il 5 ottobre 1515, secondo l'accertamento operato da Massimo Firpo sui fascicoli inquisitoriali inerenti il processo al cardinale Giovanni Morone[17]. Ma certo, come vedremo poi, il lungo sodalizio tra i due riformatori fondava su basi assai più solide, prima fra tutte un'affinità culturale, di indirizzi di studi, e soprattutto – come afferma nel passo citato lo Zanchi, con un tono che pare nostalgico – mentale.

Massimiliano era uno dei figli del conte Cesare II, detto «il Magnifico» (Brescia 1477 ca. – 3 ottobre 1527), del ramo principale dei Martinengo, i Cesaresco, tra l'altro membro del Consiglio Generale della città, nobile di larghe sostanze e di sicura abilità militare, politicamente oscillante tra Francia e Repubblica di Venezia nei difficili anni precedenti la pace di Noyon (1530).

È suo il ritratto eloquente di gentiluomo attribuito a Girolamo Romanino attorno al 1527, collocato alla Pinacoteca Brera di Milano, che rappresenta un asciutto e volitivo aristocratico, il berretto in capo ed una pelliccia sul robbone di velluto, arricchita da una collana d'oro a grandi anelli dalla quale pende l'emblema di San Marco[18].

Il cronista bresciano Pandolfo Nassino, testimone diretto, ne traccia un profilo lusinghiero: lo dice «gentiluomo galante ma costumato, buonissimo, elemosiniero, amico dei poveri e affabile col popolo»[19]. Nell'agosto 1495, a soli diciotto anni, aveva sposato la contessa Ippolita Gambara. Fu un matrimonio straordinariamente prolifico anche per quel periodo storico: da Ippolita, infatti, Cesare II ebbe ben venti figli, dei quali almeno tre attraversarono le vicende dell'eresia a Brescia: Girolamo, Fortunato e Massimiliano Celso.

---

[15] G. ZANCHI, *Opera*, 7.1. col. 4, in BRAVI, *Girolamo Zanchi*, cit., p. 47 (trad. Bravi)

[16] ZANCHI, *Opera*, 7.1. col. 416, in BRAVI, *Girolamo Zanchi*, cit., p. 39 n. 10.

[17] FIRPO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, v. I, Il *«Compendium»*, cit., p. 287.

[18] Sull'individuazione del soggetto in Cesare II e sulle vicissitudini inerenti la cessione della tela, si veda P. GUERRINI, *Le strane vicende d'un ritratto del Romanino*, in «Illustrazione bresciana», 7, 16 giugno 1908, 116, pp. 1-2.

[19] Ricordato da FAPPANI, *Enciclopedia bresciana*, VIII, s.v., cit., p. 311.

Girolamo (1504-1569) fu avviato alla carriera ecclesiastica. Secondo l'uso del tempo, a soli tredici anni già godeva di prebende in qualità di arciprete di Oriano. Addottoratosi a Padova, nel 1529 divenne abate commendatario di Leno, benché non ancora sacerdote, dignità a cui accederà solo nel 1541, quando sarà ordinato dall'arcivescovo di Bergamo Pietro Lippomano. Nonostante le alte cariche curiali e diplomatiche che espletò quasi sempre all'ombra della corte romana (di particolare peso la nunziatura quadriennale a Vienna), le sue opere residue sono chiara testimonianza non solo della sua formazione umanistica, ma anche di un consapevole orientamento erasmiano. Tra queste, le *Spiegazioni di alcuni Proverbj latini tolti da Desiderio Erasmo* e *Il gioco della palla compilato dai colloqui dello stesso Erasmo*, opere sulle quali ha recentemente riportato l'attenzione Elisabetta Selmi[20]. In questo orientamento ebbe sicuramente peso la formazione universitaria padovana, ma anche l'erasmismo bresciano quale si ravvisa in Emilio degli Emigli, il traduttore dell' *Enchiridion* (1531), lodato da Erasmo stesso. L'Emigli era in rapporto d'affari, e forse non solo, con la famiglia di Cesare II[21].

Fortunato Martinengo (Arco 1512- Venezia 1552), invece, fu uomo di mondo, dedito alle lettere e ai viaggi, egli stesso poeta e mecenate, amico di musicisti, fondatore dell'Accademia dei Dubbiosi ed amico, tra tanti altri letterati, di Pietro Aretino e Ludovico Dolce. Rimane di lui l'intenso ritratto eseguito dal Moretto attorno al 1542, oggi alla National Gallery di Londra[22]. Sul berretto di velluto, piumato di struzzo, del pensoso e pasciuto trentenne si legge l'iscrizione in greco «Ahimé, agogno intensamente», forse una dichiarazione di poetica, piuttosto che allusione all'amore. Gli oggetti antiquari che arricchiscono il ritratto rimandano agli interessi propri dell'umanista, del collezionista e dell'antichista. Il piglio malinconico richiama una caratteristica morale propria del filosofo, secondo la formulazione aristotelica presente in uno dei *Problemata*[23], per altro già percorsa dal Dürer nelle sue incisioni dedicate alla Malinconia. Fortunato fu anche amico di Jacopo Bonfadio, che sarà molto più in là condannato a morte per sodomia, e di Ortensio Lando, che nel 1544 gli dedicò il dialogo *In Desideri Erasmi funus*, a segnalare certamente una comunanza di sentire, di orientamento e di interessi culturali.

---

[20] SELMI, *Da Erasmo a Calvino*, cit., in particolare pp. 311-320.

[21] Il FAPPANI, *Cesare II*, s.v., in *Enciclopedia bresciana*, VIII, cit., segnala che aveva comperato dalla nobile famiglia Emigli «alcune case in città per ingrandire la sua abitazione paterna e innalzò poi il magnifico palazzo, del quale si crede sia stato architetto il bresciano Lodovico Beretta».

[22] Per lungo tempo erroneamente identificato nel conte Sciarra Martinengo Cesaresco.

[23] ARISTOTELE, *Problemata Physica*, *Probl.* XXX,1, ed. Ruelel, Leipzig 1922.

Anche il ramo collaterale ai Martinengo Cesaresco, i da Barco, si rivelava negli stessi anni ricco di cultura umanistica e sensibile ai fermenti riformatori. Alessandro Martinengo da Barco, padre di Ulisse, Laura Gavardi, sua moglie e convinta «luterana»[24], i suoi fratelli Lodovico, Ercole, e, soprattutto, mons. Gian Francesco manifestano questi tratti. Lodovico fu mecenate di umanisti, dedicatario di vari poeti e scrittori: Pilade Boccardi, Cristoforo Barzizza, Daniele Cerreto, Teofilo Bona; fu inoltre discepolo e poi intrinseco dell'umanista Marco Picardi, ai cui versi l'Ariosto rispose talvolta con epigrammi latini.

Mons. Gian Francesco sarà negli anni seguenti (1543) sospettato dal Grisonio di raccogliere, con i fratelli Ercole, Alessandro e Ludovico, nel castello di Barco un circolo di eretici, assertori della Riforma[25], e si trattava certamente di un sospetto più che fondato, che semmai giungeva tardivamente, in un momento di particolare stretta su circoli, monasteri e singoli individui sospetti.

Morto nel '31 il vescovo Paolo Zane, a unico merito del quale, con efficace ma veritiera reticenza, il Cistellini riporta da una testimonianza coeva che fu «homo di bella statura»[26], gli era succeduto Francesco Corner, cardinale e consigliere pontificio, che resse da lontano la diocesi dal 1532 all'anno della sua morte, il 1543, servendosi di vicari di rilievo: Lorenzo Muzio (1527-1540), già in carica sotto lo Zane, e il canonico Annibale Grisonio (1540-1545) da Capodistria, caparbio antagonista con Girolamo Muzio del vescovo di quella città, P.P. Vergerio, fortemente sospettato di luteranesimo. È comunque in coincidenza con l'esaurirsi dell'oscurantistico episcopato dello Zane[27] che pare avvertirsi a Brescia un'aria nuova, il manifestarsi di una fioritura intellettuale, culturale e morale fortemente innovatrice.

---

[24] Ancora nel giugno del 1570, a Sondrio, questa gentildonna fuoriuscita con la famiglia, ritenuta dall'arciprete Scotti «*eretica marcia*», trascorreva «*il giorno in mezzo alla piazza con una Bibbia vulgare... legendo come dottoressa*», secondo le parole del medesimo parroco. PASTORE, *Nella Valtellina del tardo Cinquecento*, cit., p. 105.

[25] CAPONETTO, *La Riforma protestante*, cit., p. 214.

[26] RIVOIRE, *Eresia e Riforma a Brescia*, cit. Sulle sue orme il CISTELLINI, *La dominazione veneta (1426-1575)*, cit., p. 441.

[27] Caponetto, *La riforma protestante*, cit., p. 211, ricorda la «strage di streghe e maghi in Valcamonica (1518), appartenenti a ceti popolari, ad opera di questo vescovo corrotto e concubinari». «Il popolo era stanco di inquisizioni, condanne e malcostume degli ecclesiastici. Ancora nel 1527 dovette assistere sulla piazza della città al taglio della testa di un vecchio frate bergamasco, Benedetto della Costa, accusato, al solito, di sortilegio e stregoneria. Diversa era la condizione delle persone di cultura, ecclesiastiche e laiche». Su questo fenomeno in Valle Camonica, e più diffusamente, G. BONOMO, *Caccia alle streghe*, Palermo, 1959, in particolare pp. 142-143; R. A. LORENZI, *Medioevo Camuno*, Brescia, 1979 (II ed. 1991), cap. VI ed *Appendice documentaria*, nonché *Sante, medichesse e streghe nell'arco alpino*, a cura di Id., Bolzano, 1994.

È questo il periodo, lungo poco più di un decennio, che va dall'approssimarsi della morte dello Zane alle prime prove del Grisonio in qualità di vicario vescovile (1530-1541), che può essere indicativamente assunto come il decennio formativo di Massimiliano nel colto ambiente della famiglia e dell'aristocrazia bresciana, prima, in quello certamente meno selettivo del monastero, ma ancora più direttamente interessato alle «novità» teologiche, poi.

Già il Rivoire[28] aveva illuminato questo ambiente colto ed ideologicamente in movimento, che vede agli inizi degli anni '30 accogliere in Brescia Francesco Negri – il futuro autore della *Tragedia del libero arbitrio* – nel circolo erasmiano di Vincenzo Maggi[29]. Lasciato il monastero da alcuni anni e rifugiatosi in terra luterana, il Negri era ora ritornato in Italia da Strasburgo per visitare alcuni confratelli ed esortarli a lasciare la chiesa di Roma per abbracciare le nuove dottrine. Tra le personalità che egli incontra a Brescia spicca sopra tutte quella di don Vincenzo Maggi, intellettuale benedettino omonimo del promotore del circolo erasmiano, che il Negri tentò di convincere in una discussione, sicuramente accesa e ricca di contraddittorio, che si svolse per un intero giorno tra le mura del monastero di San Faustino Maggiore. Non c'è da stupire di queste conversazioni conventuali, poiché, annota il Caponetto, «*In quegli anni nei conventi si giuoca il destino di molti giovani nobili fra i più colti e i più pensosi della chiesa cristiana. Fra di essi vanno ricercati i maestri dei laici*»[30]. Il canonico Maggi non si lasciò allora persuadere, ma sedici anni dopo, abbandonato il monastero, inizierà un'attività diplomatica al servizio della Francia ed entrerà successivamente in corrispondenza col Bullinger[31].

Altri due personaggi non sono meno conosciuti: si tratta del fiorentino Michelangelo Florio e di Giovanni Buzio da Montalcino, appartenenti ambedue ai minori conventuali, che sono a Brescia nello stesso anno della visita del Negri. Non è fuori luogo supporre anche la loro partecipazione al circolo erasmiano della città[32] orientato e guidato da Vincenzo Maggi, che veicola un vero e proprio culto di Erasmo.

È questo stesso circolo, formato da ecclesiastici e laici –tra i quali vanno posti Girolamo Martinengo, come dichiarano i suoi scritti erasmiani già richiamati, e il medico Girolamo Donzellino, che nei decenni successivi diverrà un

---

[28] Rivoire, *Eresia e Riforma a Brescia*, cit.
[29] Ivi, p. 43.
[30] Caponetto, *La riforma protestante*, cit., p. 213.
[31] Ivi, p. 212 sgg. e in questo articolo alla nota 11.
[32] ibidem.

vero e proprio «caso» inquisitoriale[33] –, che spinge il cancelliere Emilio degli Emigli a tradurre in lingua toscana l'*Enchiridion militis christiani* di Erasmo[34]. È, questa, una pagina più volte percorsa dalla storiografia. Emilio degli Emigli aveva partecipato, con il filosofo Vincenzo Maggi, Aonio Paleario, Benedetto Lampidrio e altri, al circolo patavino del card. Pietro Bembo, al quale era legato d'amicizia, un circolo di sicura simpatia erasmiana. Il Paleario ed Ortensio Lando, in particolare, si fanno portatori di Erasmo non solo nel periodo in cui le sue opere ed il suo nome erano oggetto di aperta e libera discussione, ma anche dopo il 1540, quando tutto ciò che riguardava Erasmo divenne sospetto. Così il Lando nel suo *Paradossi cioè sententie fuori del comun parere* (1543), dove rielabora la *Follia* nel suo paradosso «Meglio è d'esser pazzo che savio»[35]; similmente per il Paleario, tenace e duraturo cultore di Erasmo, come proclama il suo epistolario[36]. Se, come già ho ricordato, Ortensio Lando era amico di Fortunato Martinengo, neppure il Paleario fu estraneo a Brescia, almeno nei due protratti periodi in cui soggiornò a Padova tra il 1531 e il 1535[37].

Dunque, molte sono le notizie, le piste, gli indizi e persino le relazioni umane che permettono di sostenere come nell'ambito della cultura bresciana Erasmo fosse di casa, sia come modello di stile, umanistico ed anticuriale, sia come maestro morale.

Chiedendo al grande umanista il permesso di stampare la traduzione del famosissimo «manualetto», l'Emigli si professava suo discepolo devoto e lo poneva, senza piaggeria, ma mosso da intima convinzione, accanto ad Origene, Girolamo, Agostino e Crisostomo. L'intermediario della missiva fu un altro bresciano, il filosofo aristotelico Vincenzo Maggi, «vir profecto minime superstitiosus sed Evangelicae libertatis ac pietatis professor»[38].

---

[33] RIVOIRE, *Eresia e Riforma a Brescia*, cit. p. 43. Un ottimo profilo del Donzellino in A. JACOBSON SCHUTTE, *Donzellini (Donzellino, Donzellinus), Girolamo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 41, 1992, pp. 239-243.

[34] Oltre a CAPONETTO, *La riforma protestante*, cit., si veda il saggio di E. Selmi, *Emilio degli Emigli (1480-1531), primo traduttore in volgare dell'«Enchiridion militis cristiani»*, in Erasmo Venezia e la cultura padana nel '500, a cura di A. Olivieri, atti del XIX Convegno Internazionale di Studi Storici (Rovigo, 8-9 maggio 1993), Rovigo, 1995, pp. 167-191.

[35] S. SEIDEL MENCHI, *La cultura italiana di fronte a Erasmo*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento, Miscellanea I*, Firenze – Chicago, 1974, p. 75. Cfr. O. LANDO, *Paradossi*, ristampa dell'ed. Lione 1543, Pisa – Roma, 1999; e l'edizione critica a cura di A. Corsaro, Roma, 2000.

[36] Ivi, pp. 120-130.

[37] SEIDEL MENCHI, *La cultura italiana di fronte a Erasmo*, cit., p. 119 n. 210.

[38] *Emiglio de' Migli ad Erasmo, Brescia 4 maggio 1529, in Opus epistolarum Erasmi*, ed. P. S. Allen, VIII, n.2154, p. 143. Su Maggi, Emili (o Emigli) ed Erasmo: P. GUERRINI, *Due amici*

> Erasmo – precisa il Caponetto[39] – rispose da Friburgo il 1° giugno 1529, concedendo il permesso della traduzione, ma esortandolo ad omettere la prefazione di Paolo Volz del 1518, che è il manifesto della religiosità anti-legalistica e atidogmatica, e ad attenuare le punte più aspre della polemica antifratesca, per evitare una maggiore reazione, citando Paolo, «fattosi ogni cosa a tutti per guadagnare tutti»[40].

La traduzione apparve a Brescia nel 1531, presso Lodovico Britannico[41]. L'autore la dedicava al nunzio bresciano a Venezia Altobello Averoldi, vescovo di Pola. Questa fatica dell'Emigli ebbe un grande successo, come dicono le numerose edizioni seguite alla prima, che furono almeno quattro: una del '39, a Venezia, l'altra, ancora bresciana, nel 1540 presso Lodovico Britannico, un'altra nel '42 e un'altra ancora nel '43.

Ha opportunamente concluso Caponetto che

> La lettera di Emiglio degli Emigli getta luce sull'ambiente culturale bresciano degli anni trenta, sottolineando la necessità della traduzione in volgare di un testo chiave come l'Enchiridion, per chi non leggeva il latino (....)[42].

Con questa traduzione Brescia si affiancava a Venezia e a Padova come centro di irradiazione dell'erasmismo, come porta a credere la successiva produzione a stampa, nel 1542 e sempre presso il Britannico,della traduzione del *De immensa Dei misericordia* approntata dal carmelitano Marsilio Andreasi[43].

---

bresciani di Erasmo, in «Archivio Storico Lombardo», 50, 1923 fasc. I-II, a cui attinge anche CISTELLINI, s.v., in *Storia di Brescia*, v. II, cit., p. 449.

[39] CAPONETTO, *La riforma protestante*, cit., p. 213.

[40] *Opus epistolarum Erasmi*, VIII, n. 2165, p. 176.

[41] Su Lodovico Britannico, BARONCELLI, in *Dizionario biografico degli italiani*, XIV, pp. 342-343. Altre note sull'attività editoriale della stamperia Britannico in SELMI, *Emilio degli Emili*, cit.

[42] CAPONETTO, *La riforma protestante*, cit., p. 213.

[43] Questo trattato sull'ampiezza della misericordia di Dio, sollecitato dal caso di Francesco Spiera, lasciatosi morire disperato dopo il suo ritorno al cattolicesimo, sarà stampato a Basilea nel 1550 nella retroversione latina del figlio di Celio Secondo Curione e porterà il nome dell'Andreasi. S. SEIDEL MENCHI, *La circolazione clandestina di Erasmo in Italia: i casi di Antonio Brucioli e di Marsilio Andreasi*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», cl. di lettere e filosofia, s. II, v. IX, Pisa, 1979, pp. 573-601, ha però dimostrato –seguendo una segnalazione dell'umanista scozzese Patrick Cockburn- che si tratta in realtà di un testo di Erasmo, come ricorda A. PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, 2000, pp. 301, 455 n. 19. Dunque, la stessa opera già tradotta dall'Andreasi e stampata per i tipi del Britannico nel 1542.

La novità della traduzione dell'Emigli, oltre che nella sua primogenitura, consiste nell'intenzione di volere diffondere l'essenzialità della «religio» erasmiana tra i ceti meno colti, ma interessati al rinnovamento. La cultura umanistico-cristiana poteva così uscire dai circoli colti, dagli «studia» e persino dai chiostri dei Benedettini –da sempre per altro diffidenti se non estranei alla teologia delle scuole[44] –, dove pure, negli anni successivi alla pubblicazione dell'Emigli, continuerà a dare anche a Brescia opere «agostiniane» di alto rilievo, come quel *De libero hominis arbitrio* del benedettino Gregorio Bornato, certamente ultimata nell'aprile del 1537, anche se tardivamente stampata (e forse radicalmente emendata) solo nel 1571. La dedicatoria di quest'opera non lascia dubbi sul suo indirizzo teologico di fondo: vi compaiono, tra pochi altri, i cardinali Reginald Pole, Marcello Cervini, Gaspare Contarini ed il vescovo Gian Matteo Giberti, tutti esponenti del «partito dei conciliatori»[45].

L'alto profilo culturale di questi monaci bresciani trova del resto conferma nell'opera di Isidoro Cucchi da Chiari – noto come il Clario –, figura eminente e autore prolifico, che nel 1540 darà alle stampe la sua *Esortazione alla concordia*, una chiara esplicitazione della sua volontà di dialogo che costituisce una costante della sua produzione, anche di quella esegetica[46].

La prima formazione di Massimiliano era dunque avvenuta in un contesto famigliare e sociale colto, in cui erudizione, letture e frequentazioni umanistiche, critica avvertita allo stato delle condizioni presenti della Chiesa erano di casa. Nel corso di anni culturalmente vivacissimi e polemici, come furono gli anni '30, contrassegnati dalle sollecitazioni dell'entourage famigliare e dell'ambiente culturale bresciano più propenso alle spinte di rinnovamento e a talune idee riformatrici, l'indirizzo critico e riformatore dovette rafforzarsi nel nostro a più diretto contatto con l'*intellighenzia* erasmiana della città.

Questo ambiente colto si presentava però sostanzialmente esclusivo nei suoi referenti sociali. Salvatore Caponetto ha opportunamente insistito sulla fisionomia borghese-aristocratica del movimento eterodosso a Brescia, «nettamente distinta dal mondo delle botteghe della vicina Verona»[47].

---

[44] C. Ginzburg, A. Prosperi, *Le due redazioni del «Beneficio di Cristo»*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento, Miscellanea I*, cit, p. 167.

[45] *Ibid.*

[46] *Isidori Clarii Brixiani monachi casinensis ad eos, qui a communi ecclesiae sententia discissere, adhortatio ad concordiam*, Mediolani apud Calvum 1540. Ampi riferimenti sulla posizione dialogante e sulla ricca produzione del Clario in Prosperi, *L'eresia del Libro Grande*, cit., in part. pp. 81-86.

[47] Caponetto, *La riforma protestante*, cit., p. 210.

Nato ed educato in una famiglia illustre per casata, censo e cultura, possiamo immaginare Massimiliano ancora ragazzo, nel 1526, mentre ascolta nella chiesa di Sant'Afra predicare un giovane agostiniano, proveniente dagli Studi di Padova, dove aveva conseguito la laurea in teologia, Pietro Martire Vermigli, «destinato a divenire uno dei maggiori teologi protestanti, a cui spetta a buon diritto il titolo di riformatore per la grande influenza sul movimento lucchese e sulla riforma inglese»[48], e destinato inoltre a divenire il maestro di Riforma per don Celso.

È dunque in questo contesto ricco di stimoli intellettuali, ma anche polemici, sostenuto da un'editoria consapevolmente mirata, nutrito di cultura umanistica e patristica che avviene la prima formazione di Massimiliano, forse già orientato dalla famiglia alla carriera ecclesiastica.

Il 1527 – Massimiliano dodicenne – è certamente un «anno mirabile» negli annali della famiglia, segnato da un grave evento luttuoso e da un lieto evento di nozze. Muore, infatti, appena cinquantenne, il padre Cesare; si celebrano le nozze di Lucrezia, una delle sorelle di Massimiliano e degli altri, con il conte Venceslao di Porcìa[49].

Vi è uno strano destino di morti precoci che accomuna i membri di questa famiglia: solo Girolamo, il più longevo, muore quasi vecchio, a sessantacinque anni; Fortunato a quaranta; Massimiliano Celso a neppure quarantadue; Cesare, come si è detto, cinquantenne. Si aggiungono altre morti precoci, portate dal «morbo», la peste, che è male epidemico ricorrente nel secolo. Così per Chiara, la primogenita di Cesare e Ippolita, che muore nel 1516, a Roccafranca, a soli diciassette anni, falciata dall'epidemia[50].

3. *A Sant'Afra e gli inizi di una duratura amicizia*

Già abbiamo scorto Pietro Martire Vermigli predicare in Santa Afra nel 1526. Non si tratta certamente di una fortuità, perché i predicatori erano solitamente scelti con grande attenzione alla loro cultura teologica e spesso sulla base di una qualche significativa convergenza di orientamenti. Soprattutto in anni di mai sopite discussioni su libero arbitrio, valore delle opere buone, fondamenti dei sacramenti e dei dogmi cattolici, la ricerca di un valido e carismatico predicatore era consuetudine anche nei conventi.

[48] Ivi, p. 212.
[49] Ivi, p. 233.
[50] FAPPANI, *Cesare II*, s.v., in *Enciclopedia bresciana*, VIII, cit.

Il percorso formativo di Massimiliano successivo al 1527 dovette assomigliare molto a quello che caratterizzò la biografia giovanile di Girolamo Zanchi, il suo maggior sodale per molti anni. Sicuramente Massimiliano entrò nel convento dei Canonici Lateranensi, detti Rocchettini, che, trasferitisi da San Salvatore, da poco officiavano in Santa Afra, ben prima dei diciotto anni, età canonica prima della quale il novizio non poteva prendere i voti, secondo la regola della Congregazione. Qui emise dunque i voti non prima del 1534, la stessa altezza cronologica che il Bravi ha individuato per lo Zanchi[51].

Nel 1536 i due giovani canonici hanno già stretto quel legame di amicizia intellettuale, morale ed umana che durerà per ben sedici anni, dunque fino al '51, massimo al '52[52], ma non comunque per tutta la loro esistenza. È lo stesso Zanchi, infatti, in un passo della lettera a Filippo d'Assia, già richiamato («...l'illustre conte Massimiliano Celso Martinengo, uomo pio e dotto e mio fratello carissimo nel Signore, con cui vissi in intima e santa amicizia per circa sedici anni»*)*, a suggerire indirettamente (e forse copertamente, secondo un costume mentale al quale i dissidenti si erano adattati) l'avvenuta rottura che si era consumata oltralpe, quando, ambedue al sicuro dalle inquisizioni cattoliche, pur tuttavia si erano separati nel percorrere la riforma delle Chiese[53].

Bisognerà ritornare su questa traccia, utile ad illuminare le difficoltà di radicamento che incontrarono i riformatori italiani in terra di Riforma, ma anche le loro individuali propensioni, spesso così aperte verso la «libertà del cristiano», da costituire un problema non facilmente gestibile neppure dalle Chiese riformate.

Non sappiamo se l'amicizia con lo Zanchi sia stata intrecciata proprio in questi anni presso gli Studi di Venezia e Ferrara, città dove Massimiliano avrebbe condotto i suoi studi, secondo il Comba e il Guerrini, o, più credibilmente, presso qualche convento dell'Ordine. A Ferrara, sempre secondo questi autori, egli sarebbe poi stato nominato professore di letteratura greca all'Università. Ma non v'è traccia documentaristica di questo fatto, ché, anzi, una perlustrazione puntuale esclude[54]. Si può invece congetturare una permanenza di Massimiliano in quello Studio come discente, dove avrebbe appreso lingue antiche, in particolare il greco, e quindi altre sue permanenze a Padova e

---

[51] BRAVI, *Girolamo Zanchi*, cit.

[52] FIRPO, *Il processo inquisitoriale del cardinale Giovanni Morone*, cit., p. 287.

[53] BRAVI, *Girolamo Zanchi*, cit., p. 47.

[54] Non risulta in base a quali documenti prima il Comba ed al suo seguito il Guerrini abbiano sostenuto l'insegnamento di don Celso a Ferrara. Nell'*Historia Almi Ferrariae Gimnasii*, Ferrara 1735, di F. Borsetti Ferranti, il nome di Celso Massimiliano Martinengo non compare. Ringrazio della segnalazione la prof.ssa Silvana Vecchio.

a Venezia, prima e dopo l'emissione dei voti monastici. La probabile permanenza a Ferrara ci è suggerita dal livello di conoscenza del greco che don Celso manifesterà poi a S. Frediano di Lucca, nella cerchia del Vermigli. Qui, nella precisa divisione delle mansioni di insegnamento tra i discepoli, sarà designato come professore di questa lingua, e l'incarico pretendeva certamente una padronanza più che solida del greco e la diretta conoscenza dei testi sacri nell'antica lingua.

A Ferrara, inoltre, la generazione di giovani studenti precedente Massimiliano Martinengo aveva potuto seguire per un certo periodo le lezioni di Pietro Pomponazzi, l'aristotelico di orientamento naturalistico che presentava il bene dell'uomo non più in termini finalistici, ma di forme della vita terrena e per il quale le virtù non erano altro che qualità morali utili a raggiungere l'*eudaimonia* su questa terra. Di lui, morto nel 1525, certamente si leggeva e si discuteva ancora negli anni successivi il trattato *Sul fato, il libero arbitrio, la predestinazione e la provvidenza divina*, e soprattutto molti continuavano a subire il fascino del suo orientamento filosofico inconsueto, riassumibile in una sua affermazione, che suonava allora e continuò a suonare paradossale per molto ancora: «*chi vuole trovare la verità in filosofia, necessariamente deve essere eretico*». Questa chiara propensione razionalistica, che aveva invaso anche gli ambiti della morale e della teologia, era maturata negli anni '30 in consapevole approccio culturale.

Lo Studio padovano, poi, costituiva meta consueta di buona parte della gioventù bresciana indirizzata alla teologia, al diritto, alla medicina, uno Studio per altro già frequentato dai fratelli di Massimiliano, Girolamo e Fortunato.

A Venezia, invece, la famiglia aveva e mantenne nel tempo interessi d'ordine economico, politico e di rappresentanza, e qui andrà a morire Fortunato.

A vent'anni, comunque, Massimiliano è sicuramente già professo e nel 1536 stringe amicizia con Girolamo Zanchi, allora presso il convento di Santo Spirito in Bergamo, dove probabilmente si incontrano. Divenuto sacerdote, don Celso fu inviato in diverse canoniche d'Italia[55], secondo il costume di questa Congregazione, che contemplava una sorprendente mobilità dei suoi membri.

---

[55] Segue sempre COMBA, *I nostri protestanti*, cit, GUERRINI, *Una celebre famiglia lombarda*, cit., pp. 241-242. Del tutto generico anche il riferimento alla permanenza di don Celso presso «diverse canoniche d'Italia», espressione con la quale si dovranno comunque intendere i conventi della Congregazione. Sicuramente errata la datazione al 1541 del primo incontro tra Massimiliano Martinengo e Girolamo Zanchi.

Le notizie, già scarse, mancano per i successivi cinque anni, che dobbiamo però pensare dedicati allo studio dei testi sacri ed alla loro esegesi, oltre che alla patristica, secondo il consolidato indirizzo culturale dei Lateranensi e più in generale dei Benedettini, presso Santa Afra e presso San Giovanni in Brescia. Uno studio, questo, tutt'altro che asettico, poiché dalla fine degli anni '30 molti conventi bresciani erano divenuti centri di Riforma, ospitando tra le loro mura personaggi di rilievo: Vincenzo Maggi in San Faustino Maggiore e Gomezio Lovisello in San Francesco – ambedue del «circolo erasmiano» della città-, don Celso in Sant'Afra, affiancato dal più giovane don Ippolito Chizzola[56], allora entusiasta sostenitore delle dottrine riformate, che molto più tardi, sottoposto a processo e condanna, cederà all'abiura (1551).

Nuove letture, escussioni, discussioni erano andate crescendo tra quelle mura monastiche nel periodo 1530-1541. Fra quelle letture, sicuramente gli scritti del maestro «spirituale» Juan Valdés. Uno dei suoi più accesi discepoli bresciani, nonché amico di Fortunato Martinengo, Jacopo Bonfadio, scriverà dal Lago di Garda a Pietro Carnesecchi nel 1541, poco dopo la morte del maestro, come di «uno de' rari uomini d'Europa: e quei scritti, ch'egli ha lasciato sopra le epistole di san Paulo, e i Salmi di David ne fanno pienissima fede»[57]. Probabilmente allo stesso periodo risalgono i contatti che Girolamo Donzellino ebbe con don Celso, Girolamo Zanchi, Ippolito Chizzola e Ortensio Lando[58].

In quello stesso 1541 ritroviamo i due amici canonici, don Celso e don Girolamo Zanchi, al Capitolo generale tenuto a Cremona, nel quale ambedue vennero nominati predicatori della Congregazione, a soli 25 anni[59].

Questo rilevante incarico può essere assunto come evento terminale della formazione di Massimiliano Celso e come inizio del suo ruolo pubblico, basato

[56] Rivoire, *Eresia e Riforma a Brescia*, cit., p. 45. Un'essenziale biografia di Ippolito Chizzola (o Chizzuola) in Firpo, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, cit., pp. 288-289. Caponetto, *La Riforma protestante*, cit., p. 214, ricorda tra i canonici di Sant'Afra propensi alla Riforma, Gian Pietro Gozi, fuggito a Chiari, dove depose l'abito, ma per ritornare nel grembo della chiesa dieci anni dopo.

[57] Lettera di Jacopo Bonfadio a Monsignor Carnesecchi, edita in *Lettere volgari di diversi nobilissimi uomini et eccellentissimi ingegni scritte in diverse materie. Con diligentia nuovamente ristampate,* Libro primo, in Venezia, Aldus, 1543, cc. 32-33. In E. Cione, *Juan de Valdés. La sua vita e il suo pensiero religioso*, Bari, 1938, p. 69.

[58] Li segnala Jacobson Schutte, *Donzellini (Donzellino, Donzellinus), Girolamo*, cit., p. 239, che annota, a merito e a prova dell' orientamento religioso del Donzellino, la sua traduzione del *Petit traicté de la Sainte Cêne* di Calvino e il volgarizzamento del Nuovo Testamento, quest'ultimo forse non terminato.

[59] Bravi, *Girolamo Zanchi*, cit., p. 38 n. 7, lo ha accertato presso i Fondi antichi della Biblioteca classense di Ravenna, Acta Capitularia Congregationis Lateranensis, Cod. 222, c. 47.

sul riconoscimento del suo profilo intellettuale e morale e della sua abilità persuasoria. Agli inizi dell'estate di quell'anno i due predicatori dell'Ordine lateranense sono destinati al Convento di San Frediano, presso Lucca, il cui priore è Pietro Martire Vermigli, fiorentino, non ancora propagandista della riforma protestante, ma anch'egli, come il Bonfadio, già affascinato delle idee di Juan Valdés – dunque del più autentico spiritualismo italiano -, che sostiene e diffonde con la prudenza dettata dalla pessima aria che ha iniziato a spirare e che neppure un anno dopo, nel luglio '42, porterà all'istituzione del Santo Ufficio dell'Inquisizione romana, alla fuga a Ginevra dell'ex generale dei Cappuccini, Bernardino Ochino, e nell'agosto a quella dello stesso Vermigli.

4. L'allievo del Vermigli: valdesianesimo, erasmismo e filologia scritturale a San Frediano

Pietro Martire Vermigli era arrivato a Lucca nel novembre del 1540, proveniente da Napoli, dove aveva frequentato Valdés e i circoli che a questi si ispiravano, oltre a Bernardino Ochino e Marcantonio Flaminio. Inizialmente visitatore dell'Ordine, nella primavera del '41 era stato eletto priore di San Frediano ed in questo ruolo andò via via crescendo il suo ascendente sul patriziato e la politica della città. Fin dal 1539 aveva manifestato espressamente la sua adesione alla teoria della giustificazione per sola fede, ma aveva potuto sottrarsi alla censura grazie al sostegno dei cardinali «erasmiani» Contarini, Bembo e Pole. Umanista, fine teologo e conoscitore delle lingue «bibliche» (latino, greco, ebraico), divenuto priore di San Frediano, Vermigli, «si adoperò a completare la riforma morale all'interno del convento, prima di procedere a innovazioni più impegnative sul piano educativo e dottrinale»[60]. Lo studio delle Sacre scritture costituiva parte essenziale del programma riformatore interno del priore.

Nell'estate dello stesso anno, agli inizi di giugno[61], quando don Celso e don Girolamo Zanchi arrivano a San Frediano, il programma del Vermigli trova una ulteriore sponda: al veronese don Paolo Lazise, che insegnava latino, e

[60] Queste e copiose altre notizie su Pietro Martire e il gruppo di San Frediano in ADORNI BRACCESI, *«Una città infetta»*, cit., pp. 109-143. Sul Vermigli, anche P. MC NAIR, *Peter Martyr in Italy. An anatomy of an apostasy*, Oxford, 1967 (tr. ital. Centro Biblico, Napoli, 1971), e *Pietro Martire Vermigli (1499-1562)*, cit.

[61] Il 12 giugno del 1541 allo Zanchi viene assegnata la cappella di San Nicolao in San Frediano (ADORNI BRACCESI, *«Una città infetta»*, cit., p. 114, n. 210). Dunque, doveva essere arrivato a Lucca da poco, sicuramente dopo il Sinodo della Congregazione Lateranense, svoltosi lo stesso anno, o in occasione dello stesso sinodo.

all'ebreo ferrarese convertito Emanuele Tremellio che, pur non facendo parte dei canonici di San Frediano, qui insegnava ebraico, ora si affianca don Celso in qualità di insegnante di greco. Il priore si riservava il commento quotidiano delle *Epistole* paoline e dei *Salmi*[62]. È ancora lo Zanchi, nella lettera a Filippo d'Assia, che ricorda l'anno trascorso a San Frediano come felice per lui e per gli altri monaci impegnati in questo lavoro di pedagogia scritturale e patristica:

> (...) insieme ascoltammo Pietro Martire a Lucca quando questi commentava in pubblico la Lettera ai Romani e spiegava privatamente i Salmi ai suoi canonici. Cominciammo allora a darci allo studio delle Sacre Scritture, poi anche allo studio dei Padri certamente di gran lunga migliore di quello dei libri scolastici e dei dottori. Studiammo particolarmente Agostino e ci demmo infine alla lettura dei più dotti commentatori del nostro tempo[63].

Il programma di San Frediano (insegnamento di latino, greco, ebraico: le lingue bibliche) aveva uno scopo ben chiaro: leggere ed interpretare correttamente le Scritture[64].

Delio Cantimori annotava prudentemente che

> i collaboratori del Vermigli –il Martinenghi, il Lacize, il Tremellio- erano di spirito e di carattere affini al Vermigli, cioè uomini di fede, di carattere, che agivano per un istinto morale e per una religiosità generica, piuttosto che per una chiara e profonda visione di necessità ideali criticamente elaborata[65].

Tuttavia, rimane la domanda nel merito alle posizioni teologiche che il cenacolo di San Frediano andava elaborando, tanto più che, nell'ottobre dello stesso anno, arrivava a Lucca Celio Secondo Curione come pedagogo in casa di Niccolò Arnolfini. A questa altezza cronologica, egli era già passato da Erasmo ai riformatori svizzeri. A Lucca egli poteva ritrovare un'intesa largamente condivisa legandosi di amicizia con il priore di San Frediano e con i suoi dotti agostiniani[66]. Era poi giunto in città Ortensio Lando, forse qui attratto proprio dall'esperienza di San Frediano e dalla speranza di godere di maggiore tolleranza rispetto a quella riscontrata altrove.

---

[62] Il Lazise aveva probabilmente fatto parte del circolo del vescovo riformatore veronese Gian Matteo Giberti. Il Tremellio era un ebreo convertitosi a Padova, dove aveva frequentato Marcantonio Flaminio e il card. Pole. ADORNI BRACCESI, *«Una città infetta»*, cit., p. 113.

[63] BRAVI, *Girolamo Zanchi*, cit.

[64] CAPONETTO, *La Riforma protestate*, cit., p. 332.

[65] D. CANTIMORI, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, 1979, p. 21.

[66] CAPONETTO, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, cit., p. 330.

La cultura erasmiana, che caratterizzava questo gruppo, ne costituiva anche il collante più solido all'interno e certamente un elemento importante di intesa con il professore umanista Curione. Una puntuale osservazione delle vicende successive e, soprattutto, delle accuse mosse a Celso e agli altri potrebbe contribuire a dare maggiore solidità all'ipotesi che, tra i temi oggetto di discussione in San Frediano, non potesse mancare quello inerente le *adiafora*, le cose indifferenti, di per sé né buone né cattive, sulle quali Dio non ha legiferato e pertanto sono sottratte ad un giudizio morale vincolante. Già per Erasmo le *adiafora* devono restare oggetto di libera discussione, costituendo questioni aperte, inessenziali al credo cristiano ed alla salvezza[67]. Nella dottrina riformata della libertà cristiana questa valutazione del valore indifferente di molte cose (ché poche vi si sottraggono) viene esteso alle opere, che sono di per sé indifferenti alla salvezza del cristiano, e conseguentemente affida giudizio e pratica delle *adiafora* alla coscienza e all'intendimento di ciascun fedele. È evidente quale fosse l'intento di Erasmo nel sostenere questa tesi: limitando gli articoli di fede a poche dottrine fondamentali, rinunciando a dogmi non essenziali, se non per litigiosi teologi, sarebbe stata possibile un'intesa tra le diverse confessioni cristiane. Tuttavia la limpida posizione di Erasmo era tutt'altro che pacificatrice. Infatti, il suo suggerimento di rinunciare ad ogni diatriba, ad esempio se nell'eucarestia vi fosse transustanziazione, consustanziazione o semplice simbolismo, per accontentarsi invece di affermare l'essenzialità della fede nella natura divina e nella resurrezione di Cristo, era destinata a scontentare tutti i contendenti, cattolici e protestanti delle diverse confessioni[68].

La posizione che negli anni a seguire verrà dichiaratamente espressa da don Celso, e cioè che sia da escludere dalla fede tutto ciò che non si trovi espressamente dichiarato dalle Sacre Scritture, nell'anno di San Frediano non è probabilmente ancora espressa, o almeno non con tanta determinazione. È noto l'atteggiamento prudente del Vermigli nel merito a posizioni che avrebbero potuto compromettere la sua opera di bonifica, porre fine al suo «ateneo», frequentato anche da «persone di qualità», rendere sospette le prediche rivolte al popolo, compromettere la stima che godeva da parte del protettore della Congregazione, il cardinale Ercole Gonzaga, già allertato nel luglio di quell'anno da una lettera di Nino Sernini, il suo corrispondente mantovano a Roma[69], che an-

[67] ERASMO, *Opus Epistolarum*, Oxford, 1906-1947, cit., Lettera a Carondelet.

[68] ERASMO, *Opus Epistolarum*, cit., Lettera 1334, 5 gennaio 1523: «Tu non sarai condannato perché ignori se lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, da un solo principio o da due; ma non eviterai la dannazione se non ti sforzerai di possedere i frutti dello Spirito, cioè carità, gioia, pace, pazienza, mansuetudine, castità» ecc.

[69] ADORNI BRACCESI, *«Una città infetta»*, cit., pp. 124-125.

dava a confermare le preoccupazioni già espresse dal cardinale Bartolomeo Guidiccioni del giugno precedente agli Anziani di Lucca[70].

Il Sernini si manifestava preoccupato per gli oltre duecento cittadini di rilievo che con le loro donne erano «entrati in tale pazzia» da negare

> il libero arbitrio, et che non l'havemo se non ad malum, né vogliono che in l'oratione, s'habbi a dir se non il pater nostro, et proibiscono l'Ave Maria, sono ancora d'opinione che ogni uno possa dir messa et di pigliare il sacramento senza confessione[71].

Anche supponendo qualche fraintendimento del denunciante, si profilano tuttavia in questa testimonianza alcuni elementi tipicamente protestanti, in particolare calvinisti: la negazione del libero arbitrio limitatamente a volere il bene, la negazione del culto della Vergine, l'affermazione del sacerdozio universale dei fedeli e dell'inutilità ed inefficacia della confessione.

La successiva tempestiva fuga del Curione e l'allontanamento del Lando da Lucca furono certamente letti dal Vermigli e dai suoi come segnali inequivocabili del sopravvento degli «uomini mondani» contro gli «spirituali». Egli non avrebbe potuto sostenere l'alternativa tra «predicar contra il vero» o incappare «nelle mani de' persecutori dello evangelo»[72].

Il 12 agosto anch'egli lascia Lucca, accompagnato da don Paolo Lazise, da don Teodosio Trebelli e dal converso Giulio Santerenziano, per sostare qualche mese a Fiesole. Il Tremellio raggiungerà Vermigli a Strasburgo alla fine di quell'anno[73].

Si chiudeva così un'esperienza forse unica, quella dello «Studio» di San Frediano, durata poco più di un anno.

---

[70] Ivi, p. 123.

[71] Il passo è riportato ivi p. 125, che, seguendo Marino Berengo, «rileva il tema specificamente calvinista della negazione dell'Ave Maria».

[72] Lettera del Vermigli da Fiesole, 24 Agosto 1542. Ripresa da MC NAIR, *Peter Martyr in Italy*, cit., p. 327.

Sul futuro del gruppo teologico di San Frediano, brevemente CANTIMORI, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, cit., p. 22: «Il Lacize veniva dal circolo del Giberti; nel breve esilio troncato dalla morte non esercitò alcuna attività originale. Così il Tremellio, che proveniva dalla familia del Pole: nell'esilio, che fu lungo e movimentato, si accontentò della sua qualità di pellegrino «purioris religionis causa», e insegnò l'ebraico. Il Martinenghi divenne severissimo pastore dei lucchesi e degli italiani nella calvinistica Ginevra, il Vermigli professore nella zwingliana accademia di Zurigo, dopo essersi rifiutato di sottoscrivere una confessio fidei luterana a Strasburgo: e scrisse come una somma della fede "riformata"».

[73] ADORNI BRACCESI, *«Una città infetta»*, cit., p. 136.

Il Martinengo e lo Zanchi non fuggono, il secondo forse perché meno esposto degli altri, il primo probabilmente perché godeva di alte protezioni di famiglia. Tuttavia, già all'inizio di ottobre il loro nominativo non compare più nella distribuzione delle cappelle effettuata dal nuovo priore di San Frediano, don Francesco da Pavia[74], indizio chiaro che anche i due amici non sono più a Lucca.

Don Celso tornerà a Lucca priore nel 1549, dunque circa sette anni dopo la fine dell'esperienza del cenacolo di San Frediano.

Dalla fuga del Vermigli al 1549 le tracce di don Celso si spostano nuovamente altrove, in ambito bresciano, e di nuovo attorno alla famiglia Martinengo Cesaresco. Ricompaiono don Girolamo e Fortunato, fratelli di Celso, ora in rapporto con il già chiacchierato vescovo di Capodistria, Pier Paolo Vergerio.

5. Dopo San Frediano: amicizie pericolose e predicazione nicodemitica (1542-1549)

Seguendo l'ellittica nota biografia che lo Zanchi ci ha restituito di Celso dopo l'esperienza di San Frediano, sembrerebbe di capire che, nel prosieguo della sua attività di predicazione, quest'ultima sia stata improntata ad una limpida e pubblica testimonianza del credo della «Ecclesia Lucensis»: «Per alcuni anni predicammo il Vangelo di Cristo nella maniera più pura possibile, sebbene egli, guidato più di me dallo Spirito di Dio, lo facesse sempre più apertamente e liberamente»[75]. In realtà le cose dovettero presentarsi più complicate per i due predicatori già molto vicini al calvinismo, perché essi si trovarono a vivere interamente la sospettosa vigilanza del neonato Sant'Ufficio, che si serviva di una vasta ed organizzata rete di emissari e spie. Intanto, a Brescia, dove forse don Celso era tornato, il 1543 rappresentò un anno di buona caccia per gli inquisitori, designati o di vocazione. Il protagonista fu il canonico Annibale Grisonio di Capodistria, incaricato, come vicario generale del vescovo, d'intervenire contro il diffondersi dell'eresia. Annota il Caponetto che in quell'anno

> Si era sparsa la voce di riunioni nel castello di Barco di monsignor Gian Francesco Martinengo con i fratelli Ercole, Alessandro e Ludovico; di un circolo a Orzinuovi, in casa di Bonamente Donzellino, dove si riunivano i figli Cornelio, fra Teodoro domenicano, Girolamo medico e Pietro studente,

[74] Ivi, pp. 136-137.
[75] Lettera a Filippo d'Assia, in Bravi, *Girolamo Zanchi*, cit.

con i sacerdoti Calimerio e Agostino Agostini, Francesco Moneta, il medico Agazzi e uno speziale di nome Valerio[76].

Le istanze ereticali, tuttavia, sembravano ormai avere assunto una caratterizzazione sociale ben più vasta, avendo trasbordato dai circoli intellettuali ed aristocratici in altri soggetti e ceti. Tra il '43 e il '45, infatti, vengono scoperti da solerti inquisitori diversi eretici e diverse pratiche sospette. Fu questo il caso del balestraio Ludovico Medigini, che, tornato da Bologna ed ospitato dal genero Giovan Battista Vertua, raccoglieva la sera in casa armaioli e merciai a leggere la Bibbia. Questo artigiano possedeva il *Pasquino in estasi*[77]. Scovato dal Grisonio, se la caverà domandando perdono[78]. Il fenomeno si era comunque fatto così diffuso che il canonico di Capodistria – lasciato libero nelle sue scelte dal nuovo vescovo di Brescia Andrea Corner, che preferiva starsene a Roma- era ricorso alla richiesta di aiuto del già celebre gesuita Diego Laìnez.

Questa occhiuta sorveglianza, tuttavia, non diede gli esiti sperati: quando nel '45 il Grisonio lascia Brescia per iniziare l'inchiesta nell'Istria, il suo successore, Gian Pietro Ferretti, vescovo di Milo, trova la popolazione della diocesi traviata da «perversità et ignoranzia di errori luterani»[79].

La breve visita di Vergerio a Brescia, protrattasi dal 9 al 15 dicembre 1545, rafforzò i sospetti di filoprotestantesimo sia sul vescovo di Capodistria, sia sui suoi ospiti bresciani. Al suo arrivo in città il 9 dicembre, fu ricevuto dal suo vecchio amico e conterraneo Marcantonio da Mula, capitano veneziano della città, al quale era legato fin dal comune studentato a Padova.

Fra i notabili bresciani che erano venuti a ricevere l'illustre e chiacchierato ospite c'era l'abate di Leno, Girolamo Martinengo, fratello di Celso. Il Vergerio incontrò il nuovo vicario generale, Gian Pietro Ferretti, nel merito alla sua delicata posizione, ché già il vescovo era stato posto sotto controllo da Giovanni Della Casa, nunzio del papa a Venezia. Quando poi il Vergerio, il 15 dicembre, parte per Mantova, viene accompagnato dal conte Fortunato e da alcuni altri gentiluomini. Successivi atti processuali narreranno che questo viaggio fu interrotto il giorno dopo a Calcinato, dove i viaggiatori cenarono con Giovanni An-

[76] CAPONETTO, *La Riforma protestate*, cit., p. 214.

[77] Il *Pasquillo* di Celio Secondo Curione, che nel 1542 aveva insegnato a Lucca ed era entrato in stretti rapporti con il Vermigli, si diffuse in Italia partendo dal 1543. Cfr. A. BIONDI, *Il «Pasquillus extaticus» di C.S. Curione nella vita religiosa italiana della prima metà del '500*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 128, 1970, pp. 29-38.

[78] CAPONETTO, *La Riforma protestante*, cit., p. 215.

[79] Ivi, che riprende il Rivoire.

drea Ugoni. Cinque anni dopo, durante il suo processo per eresia[80], Ugoni ricordò quest'occasione: «Furno portati caponi, et anedrotti, e il vescovo disse: Che fati, messer Giovan Andrea? Questo è scandalo, perché oggi è tempori! (le Quattro Tempora, ndr). Et subito lui mandò in cocina e fece portare fritade, et delle lumache»[81].

Il rifiuto del digiuno e dell'astinenza dalla carne il venerdì e negli altri giorni proibiti, di uno, cioè, dei precetti della Chiesa romana, è tema e condotta diffusi presso i filoprotestanti, presente, ad esempio, anche nelle discussioni del gruppo vicentino di Lanzé che si riuniva attorno al nobile riformatore Alessandro Trissino e a Oddo Quarto[82].

Il Vergerio, proveniente in questa circostanza dal convento di San Benedetto Po, dove lo scova l'emissario del Della Casa, il notaio Pasquale, passa di nuovo a Brescia nel gennaio 1546. Egli è diretto a Trento, dove era riunito «in minore» il Concilio e dove giunse il 21 gennaio, speranzoso di trovare ascolto almeno presso i cardinali legati pontifici, Del Monte, Cervini e Pole, e presso il principe-vescovo, il cardinale Cristoforo Madruzzo.

Anne Jacobson Schutte ha ricostruito con precisione questi viaggi del vescovo di Capodistria e i termini della sorveglianza alla quale era sottoposto, in particolare dal Grechetto, guardiano dell'ortodossia dopo una breve stagione di incertezza innovativa. Egli cominciò ad inviare da Venezia rapporti settimanali al cardinal Farnese, preoccupato soprattutto della vicinanza del Vergerio alla sede del Concilio. *«Il 28 gennaio (il Grechetto) scrisse che il movimento del vescovo nel bresciano era diventato uno spettacolo impressionante: era stato accompagnato da più di cento uomini a cavallo, «certi falsi christiani chiamati li illuminati»»* [83].

---

[80] Il nobile Giovan Andrea Ugoni finirà condannato ed abiurato solo nel secondo processo, del 1552; nel terzo processo del 1565, farà confessione ed elenco di «luterani», tra i quali il libraio Piasentin, don Paolo da Lodi e Paolo Veronici, un ricco agricoltore di Asola che aveva ammaestrato l'Ugoni almeno fin dal '45. Ma sotto la voce «luterani» o «evangelici» venivano designati dissidenti molto distanti tra di loro per collocazione e dottrina, come un Gian Battista da Gardone Valtrompia, processato a Venezia nel '53, evangelico o, piuttosto, anabattista. cfr. CAPONETTO, *La Riforma protestante*, cit., pp. 215-216

[81] RIVOIRE, *Eresia e Riforma a Brescia*, cit., II, p. 60-61 ; quindi, con altre precisazioni, A. JACOBSON SCHUTTE, *Pier Paolo Vergerio e la Riforma a Venezia, 1498-1549*, Roma, Il Veltro, 1988, p. 314.

[82] Olivieri, *Riforma ed eresia a Vicenza*, cit., p. 339-340.

[83] JACOBSON SCHUTTE, *Pier Paolo Vergerio*, cit., p. 315, 332, n. 61, dove la studiosa, riprendendo Buschbell, segnala la lettera di Grechetto a Farnese da Venezia il 28 gennaio 1546 e quella del 18 febbraio dello stesso anno, nella quale ultima il Grechetto liquidava i seguaci del Vergerio come un gruppo di «certi ypocriti chiamati li humiliati», cfr. G. BUSCHBELL, *Reformation und Inquisition in Italien um die Mitte des XVI. Jahrhundert. Quellen und Forschungen aus*

Ritiratosi a Riva del Garda per ordine dei cardinali legati il 30 gennaio 1546, Vergerio teneva corrispondenza epistolare con Fortunato Martinengo, il quale, scrivendo al vescovo istriano delle sue visite alle «spirituali» Vittoria Colonna e Giulia Gonzaga, si informava della sua causa. Vergerio rispose che «ogni cosa è caduta in bonazza per bontà di Dio, qui non deserit sperantes in se»[84]. Non constano invece rapporti del Vescovo con Giorgio Siculo, pure presente a Riva e predicatore apprezzatissimo dai sindaci e dal popolo di quella città rivierasca[85].

Vergerio lascerà Trento agli inizi del marzo 1546 e, formalmente accusato l'8 giugno successivo, gli sarà ingiunto di presentarsi alla residenza del nunzio Della Casa in Venezia[86]. Ma il vescovo istriano se ne guarderà bene dall'adempiere al pericoloso invito, preferendo tenersi lontano da Venezia. Alla fine di agosto di quell'anno è nuovamente segnalato a Brescia, dove il nunzio manda un messaggero per la convocazione diretta. Ma quando il nunzio arriva in città, Vergerio se ne è già allontanato e si trova nei pressi di Capodistria[87].

In questo groviglio di vicende, come si è visto, i fratelli di don Celso compaiono e scompaiono, sempre comunque in parti prossime al discusso vescovo

dem Gebiete der Geschichte, 13., Paderborn, 1910, pp. 252-254 n. 25, 314-315. Informazioni analoghe sulla pericolosità del Vergerio erano già state fornite dal Ferretti al Della Casa e ancora successivamente al futuro Vescovo di Brescia, Durante Duranti (1551-1558), che le trasmetterà al papa, chiedendo provvedimenti contro «*il lupo travestito da pecora*». Ferretti a Della Casa, Brescia, 17 dic. 1545, in *Concilium Tridentinum*, X, 346 n; anche in BUSCHBELL, *Reformation und Inquisition*, cit., p. 283. La lettera del Duranti a Paolo III, inviata da Camerino l'11 gennaio 1546, è in P. TACCHI VENTURI, *La vita religiosa in Italia durante la prima età della Compagnia di Gesù*, Roma, 1910. Storiograficamente è divergente il giudizio se, nella primavera del '45, Vergerio condividesse ancora le idee degli «spirituali» – e cioè che fosse loro compito risvegliare la Chiesa dall'interno – o se già provasse una sostanziale propensione al protestantesimo, che tuttavia avrebbe ancora dovuto nascondere per la durata di tre anni. La Jacobson Schutte, convinta della prima opinione, sostiene che Vergerio si considerò un cattolico romano fino a poco prima della sua partenza per l'Italia (JACOBSON SCHUTTE, *Pier Paolo Vergerio*, cit., p. 309). Della seconda opinione lo Stella, ricordato dalla Jacobson Schutte, ivi, p. 330, n. 43.

[84] Ivi, pp. 343, 375, nn. 18-19, dove richiama Delle lettere di diversi autori, raccolte per Venturin Ruffinelli, libro primo (Mantova, Venturino Ruffinelli 1547). A p. 375, riferimenti a «lettere e discorsi» ricevuti dal vescovo, che indicano che i due erano già stati in contatto e che probabilmente Vergerio aveva chiesto a Fortunato Martinengo di passare questo materiale alle due nobildonne. Martinengo paragonò Vergerio a Ercole «*il quale quanto più fu perseguitato, tanto più alla fine fu conosciuta la sua virtù*». Martinengo a Vergerio, Brescia, 7 giugno 1546, in Venturino Ruffinelli, cc.25c-26r; Vergerio a Martinengo, Venezia, 14 giugno 1546, ibi, p. 26v.

[85] PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande*, cit., pp. 101, 125, 152.

[86] JACOBSON SCHUTTE, *Pier Paolo Vergerio*, cit., p. 340.

[87] Ivi, p. 344, Lettera di Alvise Scortica, il messaggero, ad Alvise Calino (Calini), rappresentante di Brescia a Venezia, 2 sett. 1546, in ASVEN., *Sant'Uffizio, Processi*, Busta 2, Processo, cc. 27r-28r

Vergerio. Di don Celso, invece, non si hanno più notizie, né dirette né indirette fino al 1549. Possiamo solo congetturare che, silenziosamente, anch'egli partecipasse delle passioni e delle propensioni dei fratelli Girolamo e, soprattutto, Fortunato, ma che teologicamente, dopo gli incancellabili rapporti intercorsi col Vermigli a San Frediano, fosse più radicale di loro e dello stesso vescovo di Capodistria, cioè fosse sostanzialmente già calvinista. Se così fosse, lo sarebbe stato servendosi di quella prudente condotta, fatta di concessioni agli avversari e reticenze nel merito alle proprie convinzioni, dunque, sulla scorta di quel dissimulare e simulare che fu una necessità indotta dalla dura repressione delle posizioni dei dissidenti e che va sotto il nome di nicodemismo. Le parole dello Zanchi nel merito alla predicazione sua e di don Celso suggeriscono una continuazione quasi senza interruzione della loro frequentazione e della loro attività predicatoria comunemente improntata.

Sappiamo che nel 1546 don Celso predica a Monaco, dopo avere sostato a Genova, dove incontrò fra' Angelo Castiglioni, con il quale cena in compagnia di un don Giovanni Battista da Bergamo, che fu il tramite della conoscenza tra i due predicatori. Il Castiglioni avrebbe accolto in casa sua don Celso tratto in inganno dalla «*pelle di pecora co' la quale si era coverto il lupo*»[88].

Si può dunque inferire che il Martinengo si sarebbe prevalentemente mosso, negli anni che vanno dalla fine dell'esperienza di San Frediano al 1549, quando vi tornerà come priore, tra il monastero bresciano di Sant'Afra, quello bergamasco di S. Spirito e anche più lontano, come suggerisce la notizia sulla predicazione a Monaco.

In questo lungo periodo, la collocazione cosciente di don Celso si può già ritenere sostanzialmente calvinista, benché prudente e celata nella diffusione di quelle idee riformate. Il Castiglioni, infatti, nella tardiva polemica del 1554, accuserà il Martinengo di aver praticato la doppiezza nicodemitica fin dai tempi del loro incontro:

> costume vostro e di tutti voi, mentre state tra noi, è ben di predicare occultamente e di dire in camera il contrario di quello che per tema non direste in pulpito, costume vostro e di tutti voi è esser protei e trasformarvi in varie forme, scappando fuor di mano a chi vi vuol stringere a guisa d'anguille[89].

---

[88] La notizia e l'espressione riportata sono nella «Risposta di Angelo Castiglioni da Genova, carmelitano, contro Celso Martinengo dimorante in Ginevra» (6 luglio 1554), in A. PASCAL, *Una breve polemica tra il riformatore Celso Martinengo e fra Angelo Castiglioni da Genova*, in «Bulletin de la Societé d'Histoire Vaudoise», 35, 1915, pp. 77-89.

[89] *Ibid.*

6. Il priore dispiaciuto «di non potere pubblicamente dir male della Chiesa» (1549-1551)

Una traccia indiretta ma significativa per indirizzare una risposta persuasiva su quali fossero la posizione e la condotta di don Celso in quegli anni ci è fornita dal costituto di Rinaldo del fu Antonio Turchi Marsili di Verona, soldato della guardia cittadina lucchese, che si svolse tra la fine del dicembre 1554 e i primi giorni del 1555[90], dunque in un periodo successivo, nel quale don Celso era già pastore a Ginevra, ma testimonianza che riferisce quanto passava almeno dal 1548 l'apostolato riformatore dei monaci di San Frediano ora non più solo presso i notabili e le loro mogli, ma anche presso il popolo minuto. Dalla piena confessione del soldato emerge che, allontanatosi il Vermigli, che tuttavia conservava contatti epistolari frequenti con la comunità monastica rimasta fedele al suo insegnamento, i monaci di San Frediano proseguirono nell'opera di diffusione della sua dottrina ora anche presso i ceti subalterni. Rinaldo confessa di essere stato istruito da don Valeriano da Verona a partire dal 1548 circa ed illustra la catechesi ricevuta nella cella del monaco.

Questa catechesi riassume la dottrina di Calvino ed è dunque significativa per individuare le convinzioni che il Vermigli trasmise ai confratelli, ora diffuse da don Valeriano e da altri monaci a Lucca e certamente sostenute anche da don Celso e don Girolamo Zanchi nella ripresa della loro attività predicatoria dopo la fine dell'esperienza dell' «università» di San Frediano. Conviene qui riportare per esteso le parole del Caponetto, che ha potuto vedere direttamente le carte del processo alla guardia Rinaldo:

> Don Valeriano da Verona, a partire dal 1548 circa, lo guidò con la predicazione e con l' «istruzione» nella cella alla fede solo in Gesù Cristo. Gli fece capire che la chiesa romana, professando dottrine erronee, come l'intercessione dei santi, la preghiera alle immagini e la transustanziazione, non era la vera chiesa, «perché è piena di abusi et di mille sporcizie per essere governata dai ministri di Baal». Gl'insegnò che il purgatorio è «il sangue di Hiesù Cristo per li peccati nostri», che il pane della cena del Signore è un «segno del patto», commemorazione della passione e della morte di Gesù Cristo, «la chiesa catolica...esser l'unione dei fedeli, i quali sono governati dallo Spirito santo, ma che la chiesa romana non è la catolica et apostolica, perché invenzione di uomini et il papa è un Anticristo»[91].

[90] Ne accenna CAPONETTO, *La Riforma protestante*, cit., pp. 334-335.
[91] *Ibid.*

Ritornano alla mente qui l' *Istituzione della religione cristiana* di Calvino (1541), già circolante, e il *Petit traicté sur la Sainte Cêne* dello stesso Calvino, già tradotto da Girolamo Donzellino.

Il segreto della cella di don Valeriano per l'istruzione calvinista era d'altronde divenuto necessario dopo la «riformagione» lucchese del 12 maggio 1545 «la quale segnava ufficialmente la fine della tolleranza del governo nei riguardi dei seguaci di Pietro Martire Vermigli e dei simpatizzanti della Riforma protestante»[92]. Si apriva così una lunga fase di ripiegamento nicodemitico, che la «riformagione» del '45 certamente non causa, ma semmai sancisce, ad esempio censurando la circolazione di «libretti senza nome d'autore», espressione che rimandava sicuramente alla diffusione del *Beneficio di Cristo* di don Benedetto Fontanini da Mantova, oltre che ad altre opere sospette o già condannate[93].

Questa è la situazione che don Celso trova nel 1549, quando ritorna a S. Frediano nel ruolo di priore, un ruolo che dovette incontrare il più alto gradimento dei monaci di quella comunità rimasta così a lungo fedele agli insegnamenti del maestro di vita e di dottrina[94] e che riconobbe nel Martinengo il suo erede ed il continuatore. Una seconda «riformagione» del governo della Repubblica, del 24 settembre dello stesso anno – dunque immediatamente precedente o, più probabilmente, di poco seguente l'inizio del priorato di don Celso – disponeva il controllo sull'osservanza della «confessione auricolare e della comunione… nei tempi e nei modi ordinati dai sacri canoni»[95], indizio eloquente del sospetto (ma probabilmente qualcosa di più) che circolava nel merito alla pratica eterodossa dei due sacramenti, perché il richiamo all'osservanza dei «tempi e modi ordinata dai sacri canoni» non può che significare che essa era palesemente disattesa, non sappiamo però in quali forme, ad esempio, se la diversa pratica della comunione già implicasse il ripudio della messa cattolica per accogliere invece la «cena» calvinista, e la pratica della confessione, discostata dai sacri canoni, significasse addirittura la sua totale abolizione o la sua sostituzione

[92] S. Caponetto, *Aonio Paleario (1503-1570) e la Riforma protestante in Toscana*, Torino, 1979, p. 80.

[93] Ivi, p. 81; Carlo Ginzburg e Adriano Prosperi hanno dimostrato che il *Beneficio di Cristo*, nella sua versione già revisionata dal Flaminio, circolava fin dal 1540 ed era stato letto, a quell'altezza cronologica, dal Carnesecchi. Ginzburg, Prosperi, *Le due redazioni del «Beneficio di Cristo»*, cit., p. 141. Rimane fondamentale la pubblicazione del *Beneficio* approntata dal Caponetto, *«Beneficio di Cristo»*, nel Corpus Reformatorum Italicorum, Firenze-Chicago, 1972.

[94] Il Caponetto (*La Riforma protestante*, cit., p. 334) lo dà priore nel '50, corretto però da Adorni Braccesi (*«Una città infetta»*, cit., p. 267).

[95] Caponetto, *Aonio Paleario*, cit., p. 80.

con la «manifestazione» dei peccati alla presenza dei «fratelli», una pratica che aveva un'antichissima tradizione ereticale e che si trova in seguito diffusa anche presso i Gesuiti.

Celso rimase a San Frediano fino al marzo del '51[96], dispiaciuto «di non potere pubblicamente dir male della chiesa», come testimonierà un altro popolano, Ulivo, che deporrà nel '50 assieme al muratore Francesco. Secondo la narrazione che ne ha fatto Marino Berengo, anche per questi due artigiani adepti di San Frediano

> confessione, messa e purgatorio erano credenze e pratiche istituite dalla Chiesa senza il conforto della rivelazione; l'eucarestia veniva intesa in senso simbolico, le pratiche del culto costituivano solo un modo per dissipare il denaro destinato ad opere di carità; i preti, i frati, il papa, ed i santi stessi nulla potevano senza la grazia divina.

In particolare, secondo il costituto di un testimone a carico, Pietro di Battista Tei del 26 novembre 1550, i due operai avrebbero sostenuto che

> nell'ostia non c'è Christo in carne ed ossa, ma dipinto, perché se ci fusse stato in carne et in ossa non ce ne sarebbe più boccone, a essere stato mangiato in tanti luoghi; et che la confessione non accadeva, perché i frati non hanno autorità di scioglierci dai peccati, perché Christo harebbe troppo che fare a esser per tutto con questi frati che confessano[97].

Quando nel '50 don Girolamo Zanchi raggiungeva nuovamente don Celso a San Frediano[98], l'assedio attorno alla cittadella riformatrice dei monaci era ormai arrivato al momento dell'espugnazione, come lasciavano a credere inchieste e costituti. Infatti, qualche mese dopo il ritorno dello Zanchi, i due predicatori lasciano nuovamente San Frediano per il convento di Santo Spirito di Bergamo. Ma anche in questa città la vigilanza dell'autorità civile si è fatta più

---

[96] *Ibid.*

[97] ADORNI BRACCESI, *«Una città infetta»*, cit., pp. 266-267, che riprende Marino Berengo e rimanda al riassunto che del processo conservato nell'Archivio storico di Lucca fa F. TOCCHINI, *Note sulla Riforma a Lucca dal 1540 al 1565*, in «Bollettino Storico Lucchese», 6, 1932, fasc. 2, p. 113, e alla trascrizione e allo studio che successivamente ne ha fatto M. MONTINARI, *La questione della Riforma protestante in Lucca*, tesi di laurea, Università di Pisa, Facoltà di Lettere, rel. D. Cantimori, a.a. 1948-49, pp. 46-48, 85-91.

[98] BRAVI, *Girolamo Zanchi*, cit., p. 43.

severa, d'intesa con l'autorità religiosa. Da Bergamo Celso viene espulso a motivo della sua predicazione riformata, ormai aperta[99].

Nel febbraio del 1551, per Quaresima, tuttavia, don Celso viene invitato a predicare a Milano, in Santa Maria in Brera. È questa la circostanza di non ritorno per Celso, che, dopo il rumore sollevato dalla sua predicazione, lascerà l'Italia per riparare nei Grigioni.

7. L'episodio di Milano e l'abiura del Chizzola (1551)

L'episodio di Milano fu una prolungata e cosciente provocazione di don Celso all'apparato e all'Inquisizione. Girolamo Muzio, occhiuto custode e spia dell'ortodossia, segretario del governatore Ferrante Gonzaga, ce ne ha lasciato un'acida e piccata testimonianza, infastidito soprattutto dal grande favore che la predicazione del Martinengo si era conquistata presso un vasto pubblico di fedeli.

Il Muzio, raccontando questi avvenimenti per lui più che incresciosi e destabilizzanti a cose concluse, ricorre alla figura di repertorio classicista della Sirena, alla quale accosta don Celso: la Sirena aveva «con tanta dolcezza» allettate «le orecchie de gli ascoltanti» che in un primo momento la sua fuga aveva sollevato contro il Muzio «gli animi di quasi tutta questa città et della corte, così di Italiani, come di Spagnuoli, di huomini et di donne...». Solo il sostegno di Ferrante Gonzaga – afferma Muzio- l'aveva potuto sottrarre al risentimento dei cittadini e dei cortigiani. Ci volle qualche tempo per sedare gli animi: solo quando si seppe che don Celso era fuggito a Ginevra «ogniuno si è chiarito» e la cittadinanza «dell'opera mia è rimasta soddisfatta»[100].

Annota lo Chabod che

> Quest'episodio è precisamente chiaro indice di un fatto a cui s'è prima accennato: del fatto cioè che più d'uno, dei «non letterati» specialmente, poteva esser indotto a condividere atteggiamenti e dottrine eterodosse, senza aver ancora chiara coscienza di porsi contro la Chiesa cattolica, sino a che

---

[99] «A Bergamo, nella canonica di S. Spirito, avvicinò il can. Zanchi, e altri colleghi che propugnavano le idee della riforma protestante. Don Celso d'animo piuttosto inquieto e vulcanico, si mise a sostenere e a diffondere apertamente queste idee nella predicazione. Espulso per questo dall'autorità civile andò a Milano, nello stato spagnuolo, e poi tornò di nuovo a Bergamo.», GUERRINI, *Una celebre famiglia*, cit., pp. 241-242.

[100] G. MUZIO, *Lettere chatoliche del Mutio Iustinopolitano*, Venezia, 1571, p. 103 sgg. Sull'episodio, F. CHABOD, *Lo Stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Torino, 1971, in particolare pp. 232, 354.

un avvenimento in sé del tutto esteriore (fuga di un predicatore o suo arresto) non sopraggiungesse a far riconoscere per «eretica» quella stessa persona fino al giorno innanzi acclamata e protetta[101].

La predicazione del Martinengo cadeva per altro in circostanze difficili per i tutori dell'ortodossia, segnate da riprese eterodosse per l'anno 1550: a Como si erano manifestati i segni di una ripresa «luterana» nel clero, che lo Chabod valuta paragonabile per estensione soltanto a quella che s'era avuta prima del 1541; alla fine d'agosto del 1550, erano fuggiti dal convento di San Pietro di Cremona tre canonici regolari dell'Ordine agostiniano, poi rifugiati nei Grigioni; sulla fine di settembre, il podestà di Cremona riusciva a metter mano su due benedettini, fuggiti dal monastero di San Benedetto di Mantova[102].

La lettera che nel giugno del '51 Carlo V indirizza al Gonzaga dopo l'episodio che vide coinvolto don Celso[103] manifesta preoccupazione per il venir meno del «rispetto e della reverenza ...che si devono alle cose della Fede e della Religione». Si riassume poi quello che il «*frate bresciano*» avrebbe detto dal pulpito: «molte cose contro la Chiesa, la confessione e la persona del Sommo Pontefice», ma si viene anche a sapere che, avendo l'inquisitore tentato di catturare il Martinengo, «per proprio officio e per ordine particolare che nei suoi confronti aveva avuto da Sua Santità», non era arrivato a nulla per l'aiuto che alcuni avevano dato al ricercato per uscire dallo Stato.

Il salto dal nicodemismo alla testimonianza esplicita della fede riformata è dunque definitivamente compiuto da don Celso in questa occasione milanese. Impossibile continuare a tergiversare e permanere nel Milanese con il rischio tutt'altro che remoto di subire i rigori dell'Inquisizione, che in quei mesi hanno colpito anche l'amico don Ippolito Chizzola, costretto all'abiura proprio poco prima dell'episodio di Milano[104].

All'amico, già sottoposto a censura fin dal 1549, Celso aveva indirizzato da Milano una lettera il 15 febbraio 1551[105]. Sicuramente l'andamento del processo al Chizzola e l'attesa negativa sua conclusione, che avverrà un anno dopo,

---

[101] Ivi, p. 354 n. 3.

[102] *Ibid.*

[103] Integralmente riportata dallo Chabod, ivi, pp. 444-445, in lingua originaria (spagnolo).

[104] A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, Torino, 1996, p. 145 n. 23, richiama la lettera del Muzio a Camillo Olivo del 16 febbraio 1552 sul Chizzola e due lettere dello stesso su Celso a Ferrante Gonzaga e ad Annibale Grisonio del 16 e del 18 aprile 1551.

[105] Figura negli atti del processo al cardinal Morone. Pubblicata da C. CANTÙ, *Gli eretici d'Italia. Discorsi storici*, Torino, Unione tipografico-editrice, 1865-1867, vol. III, p. 150, e riportata da FIRPO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone, Il «Compendium»*, cit., pp. 288-289.

nel febbraio 1552, nonché il venir meno di importanti sostegni politici, avevano finito per convincere il Martinengo dell'impossibilità di continuare a professare copertamente il suo calvinismo. Le righe che don Celso indirizza al «carissimo fratello» appaiono eloquenti:

> Da Dio incatenato contro ogni mio volere e determinio son venuto a Milano e ho cominciato oggi a predicar: sia fatta la volontà del Signore. Io predicherò con quella diligenza che potrò. Nostro Signore mi guidi. Mai fu mio intento rovinar niuno, dimandando Dio in testimonio che, se la coscienza mi si potesse aquietare, il tutto sarebbe aquietato. Userei di que' rimedi che voi mi scrivete. Son tanto persuaso che la libertà cristiana deva servire alla carità cristiana, che anco questa deva servir la fede. Maledetta quella libertà cristiana, la quale distrugge la carità, ma più maledetta la carità che distrugge la fede. Che se potessi accozzar queste tre cose, io sarei il più contento uomo del mondo, ma non posso. Io pensavo di trovar il vescovo di Bergamo, che vedesse se mi poteva aquietar. Di grazia vi prego che richiediate il Polo, Morone, patriarca e vescovo di Bergamo, a' quali tutti me raccomanderete. Vedete se potere avere tanto ozio, che mi medichiate dove mi duole. Questo mi consolerebbe. Io desidererei godere i comodi del mondo, onesti però e cristiani, se potessi: né mai fui tanto in calma quanto ora che so che non mi abbandoneranno. Ma con gran mio piacere ora finirò di predicare. Voi scrivete, ed io scriverò, fra tanto, pregando il comun padre Gesù Cristo il quale del cuore egli solo ne è padrone, veghi che questa è piaga del cuore. Non mancate pregare con tutti i fedeli.

La predicazione riformata è qui sentita come l'esito della compulsione divina, alla quale il predicatore paolinamente non può sottrarsi, e dunque vi si abbandona. Dio opera attraverso la coscienza, che dunque non si può rifugiare nei rimedi umani, quale la prudenza e la predicazione coperta, forse ancora suggeriti dal Chizzola a don Celso. La triade libertà cristiana-carità-fede esce spezzata, non conciliabile: infatti, se la libertà cristiana è sottomessa alla carità, ne è al servizio, la carità deve servire la fede. Dunque, viene affermato il primato della fede anche contro la carità, se fosse necessario, e le tre virtù cristiane appaiono inconciliabili non in assoluto, ma nel tempo presente della persecuzione. Il tono che la lettera assume a questo proposito è drammatico: «Maledetta quella libertà cristiana, la quale distrugge la carità, ma più maledetta la carità che distrugge la fede».

Don Celso sembra qui ancora sperare nella protezione dei cardinali spirituali, Reginald Pole e Giovanni Morone, ma gli esiti del processo al Chizzola finiranno per dimostrare l'inconsistenza di queste residue speranze. L'affermazione che la fine della predicazione costituirà per lui un piacere va

forse intesa come manifestazione della determinazione di non dovere più parlare copertamente, condotta fino allora tenuta per «non rovinar nessuno» e per conservare «i comodi del mondo» finché ciò non contraddicesse la coscienza.

L'annuncio della fine della propria predicazione è quindi l'annuncio della fine della pratica nicodemitica. Infine, la raccomandazione al Chizzola di pregare «con tutti i fedeli» rimanda all'esistenza di una cerchia di convinti cristiani riformati che negli anni successivi all'esperienza della «Ecclesia Lucensis» avevano trovato in don Celso la loro guida ed ha il tono della consolazione ai fratelli nella persecuzione, come bene coglierà il costituto del cardinal Morone in riferimento a lettere successive che don Celso continuerà ad inviare al Chizzola dall'esilio[106].

La predicazione milanese del Martinengo gli guadagna le esplicite accuse di eresia da parte di Girolamo Muzio e persino un tentativo di assassinio ordito dal nunzio pontificio, fortunosamente fallito[107].

Il Martinengo lascia dunque lo Stato milanese e l'Italia, agli inizi del marzo 1551, per trovare un primo rifugio in Valtellina, forse a Chiavenna, terra di confine, in cui i ricorrenti tentativi inquisitoriali si erano mostrati, e continueranno a mostrarsi, del tutto inefficaci e dalla quale il Vergerio faceva entrare impunemente in Italia i suoi scritti polemici[108].

8. La fuga (1551) e la sua giustificazione: la «querelle» con fra' Angelo Castiglioni (1554)

Il ricorso al dettato della coscienza come motivazione alla fuga è ripreso dallo Zanchi, fuggito poco dopo il Martinengo, nell'ottobre 1551, nella sua sintetica narrazione a Filippo d'Assia:

---

[106] *Ibid.*

[107] PASCAL, *Una breve polemica*, cit., p. 79.

[108] A Milano, dopo lo scandalo Martinengo, si scoprono aderenti alla riforma tra i laici e si scopre che i libri «infetti» circolano tranquillamente, nonostante la grida del 1538. Federico Chabod, cit., p. 356. A fare entrare ora in Italia i libri proibiti, per lo più da Domodossola, pensa, fra gli altri, il Vergerio, che organizza un vero e proprio sistema di traffico clandestino. Egli aveva attraversato le Alpi per passare a Chiavenna, dove già si era rifugiato Agostino Mainardi, che vi era diventato pastore, il primo maggio del 1549. Qualche giorno dopo, il 15 maggio, il Mainardi dà al Vergerio una lettera di presentazione per il riformatore zurighese H. Bullinger, mentre Matteo Gribaldi lo raccomanderà a Calvino nel novembre del 1549. Nel 1550, Vergerio pubblica a Basilea le *Otto defensioni* e i *Dodici trattatelli*, presso l'editore Giacomo Parco. JACOBSON SCHUTTE, *Pier Paolo Vergerio*, cit., p. 371 e *passim*.

> Non molto tempo dopo la fuga di Celso Martinengo decisi di seguire l'amico e fratello, sia perché sembrava richiederlo l'amicizia che ci legava, sia perché venni a conoscenza che, a motivo della fuga di Celso, erano sorti pericoli anche per me, ed è il motivo più importante, perché la mia coscienza non poteva più oltre sopportare quel genere di vita e quello stato nel quale ero costretto ad ammettere cose che secondo la parola di Dio erano da evitare, e a trascurare o condannare ciò che invece avevo conosciuto doversi fare e predicare[109].

La fuga del Martinengo, comunque, era destinata a fomentare quel dibattito intorno alla sua liceità che aveva prodotto due schieramenti opposti fin dalle fughe del Vermigli e del Vergerio. Il primo di essi censurava ogni scelta di allontanamento come rinuncia al doveroso martirio, il secondo, invece, tendeva a proporre convincenti parallelismi con la vita di Cristo per giustificarla. Giulio della Rovere, convinto calvinista milanese, era del primo partito, e censurò la fuga per motivi religiosi con molta asprezza[110]. In genere, tutti coloro che condannavano seccamente simulazione e nicodemismo si pronunciavano contro la liceità della fuga. Diversamente, i sostenitori di simulazione e nicodemismo si schieravano per la sua giustificazione. Il caso Spiera[111] – che tanto aveva influenzato la decisione del Vergerio di rompere ogni indugio in materia religiosa e disciplinare- aveva acuito questa contrapposizione, in quanto poteva essere letto in negativo come caso esemplare a sostegno della posizione antinicodemitica. A detta del Vergerio, fu la tristissima fine dello Spiera che lo convinse all'antinicodemismo, dopo molti anni in cui lo aveva abilmente praticato, e quindi alla fuga.

Poco prima di dare alle stampe in terra riformata le sue *Otto difensioni* (1550) Vergerio aveva pregato i suoi confratelli in Italia di non dissimulare le loro convinzioni. Ma lontano dal portarci a supporre che «sebbene il suo risveglio fosse stato lungo e difficile, il nicodemismo non lo avesse mai tentato»[112],

---

[109] ZANCHI, *Opera*, 8. *Epistolae*, p. 204. Lettera a Lelio Zanchi del 2 aprile 1565. Citato da BRAVI, *Girolamo Zanchi*, cit., p. 47 (trad. Bravi)

[110] Giulio da Milano (Giulio Della Rovere), Esortazione al martirio, Poschiavo, 1552. Sul fenomeno della fuga, si veda anche CANTIMORI, *Umanesimo e Riforma*, pp. 200, 278, sulla fuga del marchese Galeazzo Caracciolo a Ginevra e, intorno al dibattito sulla liceità della fuga, la posizione negativa del Carnesecchi (ivi, p. 201). Dello stesso Cantimori, Spigolature per la storia del nicodemismo italiano, cit., pp. 178-190. Per il Vermigli, L. SANTINI, *La tesi della fuga nella persecuzione nella teologia di P. M. Vermigli*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», 108, 1960, pp. 37-49.

[111] Da Vicosoprano, il 15 aprile 1551, il Vergerio dedicava ai «fratelli d'Italia» la traduzione della sua storia di Francesco Spiera (*La historia di M. Francesco Spiera)*.

[112] JACOBSON SCHUTTE, *Pier Paolo Vergerio*, cit., p. 400.

l'invito del ex vescovo di Capodistria alla professione esplicita della fede riformata, tardivo e mosso da una postazione ormai sicura, ci induce a credere il contrario, come d'altra parte viene da lui stesso ammesso in una lettera al Muzio.

Di contro, in quello stesso giro di pochi anni Giorgio Siculo, rifugiato a Riva di Trento nel 1547, nella sua *Epistola ai cittadini di Riva di Trento*, data però alle stampe solo nel 1550, difendeva la simulazione come necessaria.

Gli esiti del dibattito sulla fuga, che nel decennio precedente aveva assunto i connotati di una querelle ondivaga, agli inizi degli anni '50 si fanno più chiari: antinicodemismo e giustificazione della fuga finiscono per diventare la posizione di coloro che avevano deciso di tagliare del tutto con la Chiesa cattolica e le sue gerarchie, molti dei quali erano stati nicodemiti. Il quarto ed il quinto dei Trattatelli del Vergerio sono assai utili a comprendere le motivazioni alla fuga maturate nei mesi precedenti la sua partenza: stabiliscono, infatti, almeno per la sua personale soddisfazione[113], la legittimità della fuga per evitare la persecuzione. Su questo argomento, comunque, si misurarono molti fuoriusciti, dall'Ochino al Vermigli, dal Vergerio al Siculo, al Martinengo, spesso in polemica con le rigide posizioni esemplarmente sostenute da Giulio da Milano.

Don Celso si trovò ad affrontare a sua volta con il frate carmelitano Angelo Castiglioni, che ancora nel 1554, dunque già rifugiato da tempo a Ginevra, credeva vicino alle proprie posizioni, i discussi temi del nicodemismo e della liceità della fuga[114]. Il Martinengo, in realtà, fraintendeva propensioni ed intenzioni del Castiglioni, che gli saranno esplicitate nella risposta risentita del frate alla sua lettera da Ginevra del 13 aprile 1554, nella quale egli confermava la sua fedeltà alla fede romana e definiva la chiesa di Ginevra «chiesa di Satana». Nella lettera di don Celso si affaccia anche l'argomento del peccato contro lo Spirito Santo, che egli intende come peccato di apostasia dalla verità, per evitare il quale il Castiglioni aveva solo due vie: o affrontare il martirio, o, almeno, lasciare l'Italia. Ma vi è ora finalmente chiara la sua secca posizione intorno alla necessità di testimoniare sinceramente la fede riformata, cassando integralmente

---

[113] Ivi, p. 406. Sulle propensioni di Vergerio, non ben definite come erano state invece quelle di Vermigli e di Ochino, ibi, pp. 412-413. Non è casuale che Vergerio non si rechi a Zurigo o a Basilea o a Ginevra, ma decida di stabilirsi nel sud della Svizzera, nei Grigioni, pastore a Vicosoprano dal gennaio 1550.

[114] Vedi in questo testo la n. 87. Inoltre, per qualche precisazione e messa a punto, D. CANTIMORI, *Nicodemismo e speranze conciliari*, in «Quaderni di Belfagor», 1, 1948, poi in *Studi di storia*, v. II, *Umanesimo, Rinascimento*, Riforma, Torino, 1959, pp. 518-536.

le obiezioni di doverla celare in nome della carità[115] e censurando severamente quelle sulla perdita di comodità o suggerite dall'ambizione. L'approdo è ora definitivo: «col core si crede e con la bocca si confessa»[116]. Questa definitiva scelta di don Celso contempla anche il rifiuto di una posizione tattica precedentemente affermata e praticata, per la quale il predicatore riformato, pur non dicendo «la negativa», per lo meno doveva insistere su «la positiva», evitando in tal modo scontri diretti ed esposizioni sospette e comunque manifestando il contenuto innovatore della fede riformata. Il Martinengo ammette di avere praticato per lungo tempo questa ambigua ma tutelativa strada, assieme a molti altri predicatori di spirito riformatore:

> I predicatori d'Italia, de' quali io sono stato uno un pezzo, vivon in quello errore pensando di esser scusati per questi due rispetti: l'uno che giovino al fratello in quel stato; l'altro che, sebben non dicano la negativa, almeno insistano nell'affermativa.

Segue la spiegazione del mutamento di rotta da tenersi nella testimonianza della nuova fede, poiché il tempo concesso dai nemici ai titubanti è terminato, «laonde questo diverticolo e sotterfugio è cessato, né vi resta altro se non che gli uomini vi restino rivolti e ritenuti o dalla comodità o dall'ambizione»[117]. Sicuramente la posizione del Martinengo, ormai chiaramente definita, non aveva potuto evitare di fare i conti con le indicazioni espresse da Calvino nel *De vitandis superstitionibus* nel merito alla liceità della fuga, che, secondo il riformatore ginevrino, non era permessa ai pastori ed ai ministri, «anche a costo del martirio, per lo scandalo che essa porterebbe presso i deboli»[118]. Ma don Celso dovette credersi in altro ruolo: in quanto predicatore, e non parroco o vescovo e dunque senza diretta cura d'anime, le indicazioni di Calvino non lo riguardavano personalmente.

La risposta del Castiglioni, misurata ma molto secca, ribaltava le accuse su don Celso, prima fra tutte quella di peccare contro lo Spirito Santo, e dichiarava la necessità «da voi e da pari vostri star lontano», non senza il pressante invito

---

115 GINZBURG, *Il nicodemismo*, cit., p. 149 n. 2: «Quanto alla superiorità della carità sulla fede, si tratta di un tema ricorrente nella polemica sul nicodemismo», e cita a sostegno di questa affermazione la lettera del Martinengo al Castiglioni.

116 PASCAL, *Una breve polemica*, cit., p. 83.

117 Ivi, pp. 84-85.

118 D. CANTIMORI, *Spigolature per la storia del nicodemismo italiano*, in *Ginevra e l'Italia*, cit., p. 185.

al ritorno nella Chiesa cattolica, «giardino di Cristo», dove «sono alberi fruttiferi, stelle non erratiche, ma fisse...»[119].

In questa polemica, il nome di Francesco Spiera, lasciatosi morire per disperazione dopo avere tradito la fede riformata per fare ritorno a quella cattolica, non veniva menzionato. Ma la natura del peccato contro lo Spirito, secondo i due contendenti, era proprio quella che era stata alla base della campagna di stampa scatenatasi intorno a questo caso[120].

9. Nei Grigioni e a Ginevra: la corrispondenza col Bullinger, la resa a Calvino e la morte prematura (1551-1557)

La Repubblica Retica era una Federazione che comprendeva i Grigioni, la Lega della Casa di Dio e la Lega delle Dieci Giurisdizioni. Fin dal 1512 la federazione aveva aggregato la Valtellina ed i distretti intorno a Chiavenna e Bormio come ricompensa per avere fornito truppe per la campagna francese contro Milano. Queste terre di lingua italiana erano governate come territorio federale da funzionari della Repubblica Retica. Nella Repubblica vigeva una tolleranza religiosa limitata. Nel 1526 una dieta federale, infatti, aveva votato per scegliere tra cattolicesimo e zwinglianesimo, ed era giunta ad una soluzione di compromesso: la maggioranza religiosa in ogni distretto controllava le chiese in quella zona, eccetto a Coira (sede del vescovo cattolico la cui diocesi copriva l'intera Repubblica), dove entrambe le confessioni mantenevano una chiesa[121]. La situazione che in queste terre incontrava l'esule per motivi di religione non era rosea, soprattutto perché egli si trovava di fronte una forte diffidenza della popolazione residente, gelosa delle sue autonomie e della propria identità, e sottoposta a continua sfida dalle diverse appartenenze confessionali.

Coira, Zurigo, Tirano, Vicosoprano, Chiavenna, Basilea sono le non lineari tappe che Celso compie nei Grigioni e in Svizzera, prima di recarsi definitivamente a Ginevra. Dalle lettere raccolte nel carteggio del Bullinger, il grande riformatore di Zurigo, sono ricostruibili spostamenti e soggiorni, che appaiono convulsi e dettati da crescenti difficoltà che via via emergono nei rapporti con le comunità e con le chiese locali. Agli inizi dell'agosto del 1551, dopo un iniziale

[119] PASCAL, *Una breve polemica*, cit., p. 89.
[120] PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande*, cit.,p. 306.
[121] JACOBSON SCHUTTE, *Pier Paolo Vergerio*, cit., p. 414.

soggiorno forse a Chiavenna presso Agostino Mainardi o forse a Vicosoprano presso il Vergerio, Celso è a Coira, sede della Curia dei Grigioni.

Una lettera del pastore Johannes Comander al Bullinger del 5 agosto[122] presenta Celso come «uomo venerando», «fatto esule per Cristo, ma membro (cittadino) dei santi, uomo (..) così completamente infiammato dallo spirito di Dio, quanto notissimo per condotta pura», che, giunto a Coira, «chiede insistentemente di potere assistere alle assemblee che tra poco si terranno nella nostra patria». Dalla stessa lettera veniamo a sapere che era intenzione di Celso, in attesa della celebrazioni di quelle assemblee, visitare nel frattempo alcuni «fratelli», a lui molto noti, benché mai incontrati, e che effettivamente aveva iniziato questo itinerario di ricognizione.

Quella del Comander era una presentazione entusiastica e generosa. Con essa il Martinengo si reca quindi a Zurigo presso il Bullinger. Tuttavia questa perlustrazione non dovette prolungarsi molto, perché il 31 agosto Celso è già tornato a Coira, da dove scrive al Bullinger[123], informandolo che gli attesi comizi delle comunità non si sono ancora tenuti a causa della discordia serpeggiante nella Federazione. In questa lettera vi è tuttavia qualcosa di più che delle informazioni, pure di peso: l'esule bresciano, infatti, in tono assai preoccupato, lamenta che «tutto ci manca, gli uomini hanno abbandonato il vangelo e – estremo dolore!- , mentre promettono il protettivo e libero stato di abitanti a omicidi ed a delinquenti esuli, destinano invece noi, che subiamo l'esilio per Cristo, all'esclusione ed alla rovina». I responsabili di tanta discriminazione, sostiene Celso, non sono tanto i nobili, quanto piuttosto i sudditi, a conferma della diffidenza di queste comunità alpine verso i forestieri.

L'incertezza che vive in quella che probabilmente aveva in Italia immaginato come una felice terra della «Respublica Christiana», gli consiglia di chiedere che non gli siano inviati i suoi libri prima che la questione del suo accoglimento sia definita dal magistrato, perché teme di non potere continuare a stare nei Tre Cantoni. Ad acuire le sue preoccupazioni e persino le sue difficoltà pratiche si aggiunge un incomprensibile ritardo da parte del suo ospite («il cui stemma è una cicogna», dice Celso, dunque probabilmente un nobile)[124] nell'elargizione del sostegno economico che gli era stato destinato.

---

[122] *Bullingers Korrespondenz*, I, Januar 1533 – April 1557, cit., n. 157, Johannes Comander a Bullinger, da Coira, 5 agosto 1551. La traduzione dal latino di questa e delle successive lettere o di loro passi è mia.

[123] Ivi, 160, Celso Martinengo a Bullinger, da Coira, 31 agosto 1551.

[124] A meno che si tratti di Agostino Mainardi, calvinista ortodosso e pastore di Chiavenna.

In questa condizione di costante incertezza, ai primi di ottobre Celso lascia Coira per trasferirsi a Tirano, da dove scrive nuovamente al Bullinger[125]. Il tono della lettera è di lamento per non avere avuto aiuto o almeno spiegazioni dal Bullinger, che infatti non aveva risposto alla sua missiva precedente. A sua volta Celso si scusa del lungo silenzio, motivandolo con l'assenza di novità risolutive della sua difficile situazione e con l'impossibilità di trovare un corriere. A fronte di un decreto dei signori, a lui favorevole, era infatti intervenuto poi il magistrato che aveva decretato che nessun predicatore (*concionator*) o maestro di scuola potesse permanere in Valtellina più di tre giorni consecutivi. Che ne sarà dunque di lui e di altri come lui, chiede Celso, che non sono né predicatori, né maestri di scuola? La conseguenza del decreto del magistrato era stata l'espulsione «di eminenti uomini e donne», che ora Celso indirizza con questa lettera a Bullinger perché veda di soccorrerli. Alle persistenti difficoltà si aggiungono ora le calunnie contro la sua persona, propalate a scopi elettorali. Tirano si è rivelato un luogo infernale: da nessuna altra parte si è manifestata tanta avversione al Vangelo, dato che «tutti i Tiranesi pretendono la nostra interdizione e quella del Vangelo». Celso è scoraggiato ed ancor più incerto sul suo futuro: «rimasto solo con il mio amico sodale Frisone (o Frisio),... non so cosa sarà di me».

La seconda lettera del Martinengo al Bullinger è la più lunga delle tre conosciute ed anche la più fitta di preoccupate analisi, richieste e persino recriminazioni. Celso a Tirano predicava ogni giorno festivo – come dice in questa stessa lettera-, ma evidentemente senza successo. Si profila fin da questo periodo la necessità di trovare una via d'uscita ad un esilio ingestibile. La richiesta che il Martinengo qui fa perché il Bullinger raccomandi a Calvino i suoi amici espulsi che intendono stabilirsi a Ginevra può essere indicativa di un pensamento che egli va lentamente maturando anche per se stesso. L'amarezza per una situazione che egli vive come avversa esclusione lo porta ad usare toni estremi: l'"ospite", che Celso ora insulta con l'epiteto di *cloaca*, non si è ancora preso cura di dargli il denaro che gli spetta.

Alla fine di quello stesso mese di ottobre l'inquieto esule bresciano è a Vicosoprano presso il Vergerio, già deciso però a recarsi in Inghilterra, sicuramente attrattovi dalla presenza di Pietro Martire Vermigli, terra alla quale anche il Vergerio in qualche modo pensa[126]. L'ex vescovo di Capodistria era in rapporto con molti irregolari della Riforma italiana. È naturale che Celso lo incon-

[125] Ivi, 162, Celso Martinengo a Bullinger, da Tirano, 5 ottobre 1551.

[126] Ivi, 167, Pier Paolo Vergerio a Bullinger, da Vicosoprano, 28 ottobre 1551: «Rogavi Martinengum, qui in eam insulam proficiscitur, ut mei illic sit memor».

tri, dati anche i precedenti rapporti tra il Vergerio e la sua famiglia a Brescia. Che l'intenzione del Martinengo di andarsene dai Grigioni e raggiungere l'Inghilterra fosse più che una vaga idea è confermato dalla successiva lettera che il 9 novembre Vergerio invia a Bullinger[127], dalla quale sappiamo che Celso abita ora in casa del pastore di Vicosoprano[128], che aiuta nel ministero, il quale conferma l'imminente partenza di Celso, chiamato in Inghilterra[129].

Ma la partenza non avviene. Attorno alla metà di dicembre, infatti, Celso è a Chiavenna, dove intende svernare, sottraendosi così all'asperità del clima delle valli interne[130], ed è da qui che, ai primi del nuovo anno, scrive per la terza volta al Bullinger, ringraziandolo di un suo libro ricevuto in dono e comunicandogli il motivo della sua permanenza a Chiavenna, riportabile non a motivi di salute –come aveva detto il Vergerio-, ma alla necessità di prendersi cura dei propri affari, esauriti i quali si augura di potere tornare a visitare lo zurighese[131], al quale, in chiusura, manda anche i saluti di Girolamo Zanchi, che, nei Grigioni dall'ottobre precedente, ha raggiunto il vecchio amico a Chiavenna.

Allo stesso destinatario, lo stesso giorno e sempre da Chiavenna – e dunque con l'intento di inviare la propria lettera a Zurigo con lo stesso corriere- scrive Pier Paolo Vergerio, segnalando l'urgenza di avere altri pastori cantonali e inviando a sua volta all'illustre Bullinger i saluti del Martinengo, dello Zanchi e di Francesco Negri, il celebre autore de *La tragedia del libero arbitrio*, anch'egli ora rifugiato in Svizzera.

Dunque, quel 4 gennaio del nuovo anno si tenne a Chiavenna una sorta di «summit» tra quattro eminenti fautori della Riforma in Italia rifugiatisi in terra protestante. Sicuramente questo incontro non fu casuale, come lasciano intendere alcuni eventi successivi riguardanti la predicazione del Negri e lo sviluppo delle vicende del Martinengo.

Vergerio se ne torna comunque con Celso a Vicosoprano, da dove scrive nuovamente al Bullinger il 27 febbraio, comunicandogli che Celso ha deciso di partire per l' Inghilterra e che la sua partenza gli è gravosa, dato che le sue prediche avevano dato copiosi frutti, al punto da avere mosso contro persino il dia-

---

[127] Ivi, vol. 3., pp. 223-224.

[128] *Ibid.*, «mecum est nunc in pastorali meo tugurio».

[129] *Ibid.*: «Scripsi prioribus literis eum vocari in Angliam» Da chi don Celso potesse essere chiamato in Inghilterra non è dato sapere, ma si può credibilmente pensare al Vermigli.

[130] *Bullingers Korrespondenz*, cit., 171, Pier Paolo Vergerio a Bullinger, da Vicosoprano, il 13 dicembre 1551.

[131] Ivi, 172, Celso Martinengo a Bullinger, da Chiavenna, 4 gennaio 1552: «Nunc vero quod ad me attinet, Clavennae propter aliqua mea negocia moror, quibus confectis continuo ad vos Deo favente me conferam».

volo nei modi che Bullinger potrà ascoltare dallo stesso Celso, latore della lettera[132]. Celso era dunque partito per Zurigo, con l'intenzione di portarsi poi in Inghilterra.

Il volontario allontanamento di Celso da Vicosoprano e quindi dai Grigioni, in realtà, oltre a rispondere alla sua scontentezza per le condizioni che era costretto a sopportare qui, è dettato da una nuova e forse ancor più grave preoccupazione: l'accusa di filoanabattismo che viene mossa nei confronti suoi e del Vergerio. Ne troviamo una prima, ampia testimonianza nella lettera che Filippo Gallizio, della Curia di Coira, invia al Bullinger solo due giorni dopo quella del Vergerio sopra richiamata[133]. L'antefatto a quanto il Gallizio racconta su Vergerio e Celso è la diffusione delle idee antitrinitarie, neobattesimali e persino antisacramentali di Camillo Renato, *«persiciosissimum anabaptistam»,*idee che il Vergerio avrebbe ripreso e sostenuto assieme a Gianandrea Paravicini, valtellinese e seguace del Renato, in quel periodo nei Grigioni ed intenzionato a divenire ministro nella Curia di Coira. Il fatto consiste invece nella difesa che dei due Celso Martinengo si assunse davanti al Gallizio. È questa la lettera in cui lo scrivente afferma che Celso avrebbe sostenuto tesi dottrinali di natura anabattista, e cioè che

> non si può provare sulla base delle Scritture la Trinità o la formula delle (tre) Persone; conseguentemente, che noi, che siamo discepoli di Cristo, non dobbiamo ricorrere a formule estranee (alle Scritture) e ai Padri della Chiesa; che la verginità di Maria dopo quel primo suo parto non ci è attestata con certezza dalle Scritture; che si deve espellere il battistero dalla chiesa[134].

Questa *summa* anabattistica, a testimonianza del Gallizio, fu enunciata e sostenuta in presenza del Comander e sua, ma mentre avrebbe soltanto lasciato sbalordito il primo testimone, era diventata per lui la prova provata del sostegno nascosto che questi esuli italiani avrebbero dato alla dottrina del Renato fin da quando erano in Italia, da dove giungono ancora al presente ulteriori dottrine eretiche, come quella che afferma che Cristo è nato dal seme di Giuseppe e non

---

[132] Ivi, 178, Pier Paolo Vergerio a Bullinger, da Vicosoprano, 27 febbraio 1552: «Celsus nunc in Angliam (...?). Sed moleste fero eius discessum; nam ex eius concionibus ingentem fructum videbam redire, ita ut etiam Diabolum concitarit, quemadmodum ex ipso audies».

[133] Ivi, 179, Filippo Gallizio (Gallicius) a Bullinger, da Coira, 29 febbraio 1552.

[134] ibidem. «scripturis canonicis probari non posse trinitatis aut personarum vocem; non debere ergo nos, qui Christi discipuli sumus, non patrum, vocibus uti externis; Mariae virginitatem post primum illum partum certam nobis ex scripturis non esse; baptisterium eiiciendum e templo».

dallo Spirito Santo[135]. Se davvero erano queste le posizioni espresse dal Martinengo e dal Vergerio, è probabile che esse nascessero dal fascino della libertà religiosa di cui si godeva nei Grigioni[136] o da un costume polemico e dialettico tanto insediato nei due da non potere essere facilmente represso. Appare comunque certo che, almeno per Celso, fossero dovute alla inusitata possibilità di manifestare un radicalismo di ragione dopo tanti anni costretti alla mediazione e al nascondimento delle proprie opinioni.

L'accusa al Vergerio e al Martinengo oltre che di anabattismo è, dunque, di doppiezza. Non stupisce che Gallizio manifesti in questa lettera il sollievo che gli procura la notizia che Celso abbia intrapreso il viaggio per l'Inghilterra, ma, come sappiamo, questa sua comprensibile attesa risulterà vana.

Ma il Vergerio, che aveva sempre mostrato di avere fiuto finissimo per le accuse in materia di dottrina ed aveva amici alla Curia di Coira, venuto a conoscenza della lettera del Gallizio, scrive a sua volta al Bullinger due lettere tempestive[137]. Nella prima, con molta circospezione, evoca la questione se il Paravicini debba o non debba essere accolto nel numero dei ministri. Raccomanda prudenza, perché da questa piccola favilla non sorga un grande incendio, mostrandosi preoccupato e sollecito nella difesa della pace confessionale. Nella seconda dà al Bullinger la notizia che il Renato è stato espulso dalla Rezia per ordine del magistrato, e dice di esserne molto contento («*sane gaudeo*»).

Ma neppure le due lettere dell'apprezzatissimo pastore di Vicosoprano servirono a fare rientrare le accuse.

Una lettera di Johannes Comander al Bullinger, successiva di una ventina di giorni, era destinata a fomentare la polemica e ad alzare la tensione[138]. In essa ritornano i nomi del Vergerio, del Paravicini e del Martinengo, ora partito, che viene giudicato «infetto dalla sozzura» anabattistica[139].

Il Vergerio è pertanto costretto a ritornare sul caso e sulle accuse. Ciò che fa in due momenti, l'8 ed il 30 aprile, con due lettere al Bullinger. Giudica «atroci» le accuse rivolte a lui e a Celso dal Gallizio, «uomo di mente limitata», riportando il suo comportamento nei confronti del Paravicini (ormai «bruciato») alla moderazione che lo ha sempre contraddistinto. Nella seconda lettera, Vergerio legge le accuse del Gallizio quali manifestazione di una congiura ordita contro di lui per cacciarlo dai Grigioni, dai quali predice sarà estromesso nel gi-

---

[135] *Ibid.*

[136] PASTORE, *Nella Valtellina del tardo Cinquecento*, cit., p. 106.

[137] *Bullingers Korrespondenz*, cit., 180, Pier Paolo Vergerio a Bullinger, da Vicosoprano 3 marzo e 13 marzo 1552.

[138] Ivi, 181, Johannes Comander a Bullinger, da Coira, 5 aprile 1552

[139] *Ibid.* «Martinengus quoque hac labe infectus in Angliam profectus».

ro di due anni[140], ma passa poi a parlare dell'Italia, nella quale «ferve l'afflizione e la persecuzione». I due argomenti, in realtà, non sono separati nell'abile retorica del Vergerio, come vedremo.

Il Comander, a sua volta, pochi giorni dopo rinfresca la memoria al Bullinger sulla questione ancora aperta dell'anabattismo del Martinengo ed anche del «vescovo nostro», il Vergerio, ma sembra più preoccupato della miseria che la carestia quell'anno ha portato con sé[141].

Giugno, luglio e agosto non vedono rasserenare l'animo dei contendenti attorno all'anabattismo, ma segnano la schiacciante vittoria degli accusatori sul piano della dottrina e dei principi. Il Vergerio, infatti, non solo è costretto a tornare sui suoi passi, ma giunge ad accusare proprio gli anabattisti di essere i primi responsabili della persecuzione che in Italia colpisce alla cieca. Anche la Valtellina non è immune da questa peste.

Forse non è estranea a questa posizione tutta difensiva la reiterata richiesta fatta al Bullinger di informarlo sulla situazione in Inghilterra, richiesta che il Bullinger dovette evadere tra il 10 luglio ed il 13 agosto[142]. Questa sorprendente condotta ritorna ancora in una lettera del settembre successivo, accompagnata da una più esplicita richiesta di aiutarlo ad andarsene in Inghilterra con il legato del re inglese, Riccardo Morosini[143].

Mentre questo contenzioso si sviluppava e si chiudeva con la resa del Vergerio, il Martinengo, partito da Vicosoprano alla fine di febbraio, sostava a Basilea e probabilmente da qui, nel marzo di quello stesso anno (1552), era condotto a Ginevra da Galeazzo Caracciolo[144], che intendeva dare concretezza ad un progetto che accarezzava sicuramente da tempo: aprire in Ginevra la Chiesa degli Italiani, che in effetti fonda l'anno successivo e della quale Celso, sfumate ormai definitivamente le speranze d'Inghilterra, diventa il primo pastore[145].

---

[140] *Bullingers Korrespondenz*, cit., 182. 2. «utinam ante bien(n)ium fuissem eiectus!».

[141] Ivi, 185, Johannes Comander a Bullinger, da Coira, 17 maggio 1552. Lo stesso tono preoccupato sulle medesime condizioni di miseria si troverà nella lettera 292 di Filippo Gallizio al Bullinger, data in Coira il 24 settembre 1555, a testimonianza della permanente difficoltà dei Cantoni a vivere di risorse proprie e ad importarne da altrove, data la situazione creata dalla protratta guerra franco-spagnola.

[142] Ivi, 187, Pier Paolo Vergerio a Bullinger, da Vicosoprano, 1. 27 giugno; 2. 10 luglio; 3. 13 agosto 1552.

[143] Ivi, 191, Pier Paolo Vergerio a Bullinger, da Vicosoprano, 1. 15 settembre; 2. 18 settembre; 3. 28 settembre 1552.

[144] Pascal, *Una breve polemica*, cit., p. 79 n. 2.

[145] Firpo, *Il processo*, cit., p. 287, la dice fondata fin dal '52, ma W. Monter, *The Italians in Geneva, 1550-1600: a new look*, in *Genève et l'Italie:études publiées à l'occasion du 50e anni-*

Quel progetto di un rifugio alternativo a Ginevra in realtà era andato sfumando per tutti gli esuli italiani che continuavano ad individuare nel Vermigli il loro maestro e la loro guida, il Martinengo e lo Zanchi in particolare. Il Vergerio rimane a Vicosoprano, Celso è cooptato a Ginevra, Zanchi finirà a Strasburgo e persino Pietro Martire Vermigli valuterà opportuno lasciare l'Inghilterra nel 1553, esaurendosi il regno di Edoardo VI ed annunciandosi la restaurazione cattolica di Maria Tudor (1554-1558), per trovare definitiva ospitalità a Zurigo, dove diventerà professore all'Accademia zwingliana, dopo essersi rifiutato di sottoscrivere una *confessio* luterana a Strasburgo[146].

Per Celso accettare il ruolo di pastore che ora Galeazzo Caracciolo, marchese di Vico, gli offriva stava ormai nell'ordine delle cose possibili. Il Caracciolo aveva avuto stretti rapporti con il Valdés e direttamente con «*Il beneficio di Cristo*» di don Benedetto Fontanini da Mantova, il libro forse più condiviso dai Riformatori italiani, che aveva letto e contribuito a diffondere[147]. L'individuazione del Martinengo per l'importante ma non facile ruolo di pastore italiano a Ginevra da parte sua suggerisce una convergenza non occasionale nel merito alle principali questioni di dottrina allora dibattute, convergenza che tra questi due riformatori poteva avvenire solo sulla base del valdesianesimo e dell'incontro con esso delle posizioni del Vermigli e dei suoi allievi. Napoli, Viterbo e Lucca si rincontravano ora in terra protestante. Non era cosa da poco, perché, come annotava Delio Cantimori intorno alla diversità delle tendenze religiose e dottrinali tra gli emigrati italiani, è

> difficile vedere come si potessero tenere insieme i calvinisti di Ginevra con a capo Galeazzo Caracciolo, marchese di Vico, e il conte Celso Martinengo della nobile famiglia bresciana, gli zwingliani di Zurigo con Pier Martire Vermigli, gli erasmiani sospetti di anabattismo di Basilea con a capo Celio Secondo Curione, per non parlare di un uomo irrequieto come Bernardino Ochino, e dei gruppi anabattistici sempre più forti[148].

Umanesimo e spirito razionale, tuttavia, costituivano un legame assai forte tra molti di questi riformatori: il Castiglione, il Caracciolo, il Vermigli, il Martinengo, lo Zanchi, che –annota ancora il Cantimori

versaire de la Société genevoise d'études italiennes par Marc Monnier, Genève, 1969, pp. 54-77, individua per la fondazione il 1553.

[146] CANTIMORI, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, cit., p. 22. Il 3 gennaio 1555, il parlamento inglese voterà il ritorno all'obbedienza romana.

[147] GINZBURG, PROSPERI, *Le due redazioni del* Beneficio di Cristo, cit., pp. 139-140.

[148] CANTIMORI, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, cit., p. 209.

si ritenevano migliori degli altri per un dono speciale e non per attività continuamente rinnovantesi; di essere, insomma, privilegiati dallo spirito, come chi aveva fatto i voti monastici s'era in certo senso ribattezzato ed era privilegiato per questo[149].

Questa aristocrazia dello spirito, tuttavia, condivideva con i fuoriusciti di altra estrazione –artigiani, mercanti, persino lavoranti- la ricerca di una libertà generale, e non solo intellettuale, che era venuta a mancare in Italia[150].

La consistenza della comunità italiana di Ginevra, tra il 1550 ed il 1600, è stata accuratamente fissata da William Monter, in un saggio che emenda sotto più aspetti i precedenti rilievi del Galiffe[151], concordando con lui sostanzialmente solo nella rilevazione che la permanenza a Ginevra di moltissimi italiani non fu troppo prolungata, né stabile, rappresentando questa città una momentanea tappa, un «rifugio», appunto, del fuoriuscitismo italiano. Diversamente da quanto sostenuto dal Galiffe, Monter dimostra che la composizione sociale della comunità italiana di Ginevra non era costituita tanto da scrittori, artisti, cortigiani, capitani, scienziati, nobili ed aristocratici –che in totale, nel periodo considerato, non ammontarono a più di una dozzina-, quanto piuttosto e prevalentemente da mercanti e piccoli uomini d'affari, artigiani, lavoranti a giornata ed apprendisti, per un totale che nel cinquantennio considerato arrivò a contare 1200 uomini, una comunità piramidale che fu poi decimata, a partire dal 1558, dalla crisi religiosa (cioè dal rigore calvinista), dalle reiterate condizioni di miseria e fame, che spinsero molti nuclei ad emigrare, e, dopo la metà degli anni '80, dalla politica di assorbimento dei duchi di Savoia.

La base demografica di questa piccola comunità nel XVI secolo, annota il Monter, era costituita da soli 210 uomini, di cui ben 145 appartenevano alle classi basse, lavoratori manuali e domestici, e 51 esercitavano attività di mercatura, includendo in questo numero una dozzina di farmacisti[152]. La composizione sociale della comunità italiana non è certamente elemento secondario per comprendere la sua irrequietezza dottrinale. Lontano dal rappresentare un punto forte nella conduzione del costume, come aveva creduto il Galiffe, questa comunità si presentava ideologicamente molto variegata e fragile: basti pensare che una parte consistente dei lavoratori manuali e degli artigiani presentava forti simpatie anabattistiche ed antitrinitarie, come dimostrerà, tra l'altro, il trasferi-

[149] Id., *Eretici italiani del Cinquecento*, cit., pp. 117-118.
[150] Ivi, p. 148.
[151] Monter, *The Italians in Geneva*, cit.; J.-B.-G. Galiffe, *Le Refuge italien de Genève*, Genève, 1881.
[152] Ivi, pp. 57-58.

mento di diverse famiglie in Moravia in concomitanza con la stretta disciplinare del 1589, famiglie i cui membri, per altro, non erano mai stati riconosciuti come cittadini, ma mantenuti allo stato di semplici abitanti[153].

Questa irrequieta comunità ascoltava nel tempio italiano il sermone del proprio pastore ogni domenica, dove pure sposava e battezzava i propri figli. La Chiesa degli italiani era autonoma, poiché eleggeva i propri anziani e diaconi, sorvegliava sulla propria moralità, organizzava la carità, ma qualche volta era sottoposta alla supervisione dei ministri della Chiesa francofona, di stretta osservanza calvinista. Calvino intervenne direttamente almeno una volta, quando nel 1558, morto da poco il Martinengo, si propose di smascherare una fazione filo-servetiana, che in quanto tale giudicava eretica[154].

Dunque, la neonata Chiesa di cui il Martinengo si prende cura si presentava ben diversa dalla concorde comunità che sicuramente aveva immaginato e che aveva sperimentato nella «Ecclesia Lucensis». Per questo non è necessario individuare nel rogo di Michele Serveto, che avviene il 27 ottobre 1553, oltre un anno dopo l'arrivo di Celso a Ginevra e agli inizi della Chiesa italiana di cui egli assume la cura pastorale, come l'evento drammatico utile a comprendere le rigide scelte di dottrina del pastore italiano di Ginevra, che sarà sempre schierato a fianco di Calvino. Sicuramente, però, quel rogo e la sua giustificazione, tentata da Calvino nella *Declaratio orthodoxae fidei* del 1554, rafforzarono in lui la convinzione di quel primato della fede, cioè dell'ortodossia teologica, sulla carità, che in quello stesso anno egli sosterrà nella lettera del 13 aprile a fra' Castiglioni. Il pastore dell'ortodossia calvinista, Celso, è orami molto distante da quando, nei Grigioni, aveva sostenuto, in difesa del Paravicini, che non poteva essere provata né la Trinità, né il dogma delle tre Persone in una Natura sulla base delle scritture canoniche, né la perpetua verginità di Maria, né la forma di somministrazione canonica del battesimo. Ed è così che, a fronte dell'atteggiamento critico e della disillusione del giovane senese Lelio Sozzini conseguita al rogo del Serveto e manifestata al Martinengo, il pastore calvinista Celso si ritrasse, non potendo più consentire alla negazione del dogma antitrinitario, sostenuto sia dal Serveto, sia dal Sozzini[155].

Un secondo dissidente «irregolare», Giorgio Biandrata da Saluzzo, entrò in quel periodo in contatto dialogico con il Martinengo, contatto alle cui modalità non fu sicuramente ininfluente il ruolo di pastore del secondo. Rifugiato in

---

[153] Ivi, pp. 58-59.

[154] Ivi, p. 63.

[155] CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, cit., p. 179, ricorda di Lelio Sozzini anche «un violento scritto contro Calvino in difesa di Serveto, allora condannato».

Svizzera da Pavia, dove era giunto proveniente dalla Polonia e dalla Transilvania, dove aveva esercitato la sua opera di medico e di diplomatico presso diverse corti dal 1540 al 1552, il saluzzese

> si serviva del metodo di proporre le sue osservazioni e le sue questioni ai capi, chiedendo risposta scritta, probabilmente per evitare l'accusa di riferire inesattamente il pensiero degli interpreti ortodossi della dottrina, e per poter servirsi delle risposte come punti di partenza per nuove questioni e osservazioni critiche.

Cominciò proprio con Massimiliano Celso Martinengo, il quale, ben informato delle opinioni anabattistiche, con le quali pure aveva solo tre anni addietro simpatizzato, intuì subito il significato e lo scopo delle domande del nuovo venuto e non volle più saperne di lui, neppure come medico. Allora il Biandrata, che era pertinace e combattivo, si rivolse direttamente a Calvino, naturalmente senza alcun successo, tranne quello di avergli fornito altri argomenti per combattere gli antitrinitari[156]. Comunque, il Martinengo non prese alcuna decisione di merito, né suscitò polemiche o anche solo schermaglie né avverso il Sozzini, né avverso il Biandrata, limitandosi a porre tra lui e loro una invalicabile barriera di distacco e silenzio. Solo dopo la sua morte, avvenuta nell'agosto del 1557[157], quando gli succede il senese Lattanzio Ragnone, ministro di maggior rigore[158], la Chiesa italiana e lo stesso Calvino presero ad agire più decisamente contro le opinioni antitrinitarie, che evidentemente apparvero non appartenere più soltanto a pochi intellettuali, ma avere trovato l'adesione di una base di estrazione popolare relativamente vasta.

Massimiliano Celso Martinengo muore nella Ginevra calvinista, non ancora quarantaduenne, non sapremo mai se convinto calvinista, arreso pastore alle necessità della storia o vinto dalla coerenza teologica del grande Calvino.

ROBERTO ANDREA LORENZI

---

[156] Il Cantimori, nel merito all'atteggiamento del Martinengo nei confronti del Biandrata, cita la Lettera di Calvino ai Polacchi del 9 ottobre 1561, dunque a notevole distanza dal tempo della discussione e già morto Celso da quattro anni. Indizi chiari della durevole «pericolosità» del Saluzzese e, più in generale, dei sociniani secondo l'intendere di Calvino. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, cit., pp. 212-213.

[157] La data è segnalata da FIRPO, *Il processo inquisitoriale*, cit., p. 287.

[158] Sosteneva nel 1939 CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, cit., p. 215. Ma in *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, (1979), cit., p. 21, il Cantimori fornisce un altro giudizio sull'attività pastorale di Celso a Ginevra, giudicandolo «severissimo pastore dei lucchesi e degli italiani».

Lingua “valdese” e occitano alpino: parentele morfo-fonetiche e lessicali*

Nel 1885 Edouard Montet pubblicò un volume, *Histoire Littéraire des Vaudois du Piémont,* con il quale fece conoscere al gran pubblico l’esistenza di questo genere letterario e di questa forma linguistica con la quale furono scritti parecchi testi conservati in alcune biblioteche europee.

Secondo Montet i documenti erano redatti

> dans un dialecte spécial, qui appartient à la branche provençale des langues romanes. Ce dialecte se distingue très nettement de la langue des Troubadours; il diffère également de celle qu’ont parlée les Albigeois, telle que nous la représente le Nouveau Testament cathare conservé à Lyon; il s’éloigne beaucoup de l’idiome actuel des Vaudois du Piémont... Le vaudois moderne enfin s’écarte à tel point du provençal, pour se rapprocher de l’italien, qu’on peut très légitimement mettre en doute sa descendance de l’ancien vaudois (pp. 11-12).

Sottolineava inoltre come il moderno valdese avesse delle particolarità che lo avvicinano all’italiano: «C’est ainsi que *l* se dissout en *i* après une consonne, comme en italien: *ghiesia (chiesa), kiar (chiaro), piassa (piazza).* C’est ainsi que la tendence vers l’italien se marque surtout dans la déclination qui n’admet pas l’s de flexion» (pp. 12-13).

Montet faceva notare come *t* in posizione finale, conservato nel provenzale, cadesse: *verita* (veritat), *salu* (salut), *agu* (agut) ecc. così come *tz* delle seconde persone plurali: *ama* (amatz), *entende* (entendetz); come *g/ch* passassero a *t*: *dit* (dig), *fait* (fag, faig), *dreit* (dreig, dreg, dreich, drech) e come fosse conservato dopo *n*: *mont, grant, parlament, segont, atalentament.*

---

* Il presente studio (opportunatamente integrato), è stato presentato 7° congrès International de l’A.I.E.O. (Association International d’Etudes Occitans), Reggio Calabria – Messina, 7- 13 luglio 2002. Si ringrazia Matteo Rivoira per la collaborazione e per l’elaborazione grafica delle carte.

Segnalava inoltre la caduta della consonante tra due vocali: *poer, ver, veir, veer, creo, crees, reemer* ecc.

Già M. Raynouard nel secondo volume della sua opera (1817) aveva segnalato i principali poemi valdesi nel capitolo *Poésies des Vaudois*: *La Nobla Leyczon*, *La Barca*, *Lo Novel Sermon*, *Lo Novel Confort*, *Lo Payre Eternal*, *Lo Despreczi dal Mont*, *L'Avangeli de li Quatre Semencz* e aveva, seppur sommariamente, confrontato la grafia del *valdese* con quella del *roman*[1] (cfr. pp. CXL-CXLI).

Successivamente, nel 1890 C. Salvioni pubblicò il Nuovo testamento valdese, secondo la lezione del Codice di Zurigo; nell'avvertenza preliminare diede una definizione alquanto scarna di questo tipo linguistico: «Per lingua valdese intendo il linguaggio letterario nel quale sono scritte le poesie religiose e i trattati dei Valdesi, linguaggio descritto dal Grüzmacher» (cfr. p. 1 nota 1).

Nello stesso volume (AGI 1890) G. Morosi, nell'ampio studio "L'odierno linguaggio dei Valdesi del Piemonte" affrontava il problema dei rapporti tra il valdese letterario e il valdese parlato nelle valli: Già nell'introduzione abbordava questa tematica e affermava:

> E la mia conclusione si è, che le differenze tra l'uno e l'altro, così nella fonetica come nella morfologia, così nel lessico come nella sintassi, sono tante e tali che non è possibile sostenere che l'uno sia continuazione organica dell'altro, che l'odierno insomma altro non sia se non l'antico modificatosi mano a mano per via di evoluzione naturale. Sicché già per questo non torna arrischiato l'affermare che l'antico, in quanto venga considerato nel suo complesso, non fu, come generalmente si credeva e ancora si sostiene dal Montet, un idioma vivo del popolo da cui ripete il nome. In altri termini, l'antico valdese, così come ci si presenta negli scritti suaccennati, non fu a mio credere parlato, in nessun tempo, dai valdesi: non dai valdesi di Delfinato e molto meno da quelli del Piemonte. Che il divario or ora accennato possa provenire da alterazioni a cui il linguaggio qui, come altrove, sia andato incontro dal secolo XV a questa parte, è inammissibile. Alterazioni del primitivo linguaggio, così profonde quali risulterebbero nel caso di cui si tratta, non si ponno essere prodotte nel corso di soli quattro secoli, anzi entro uno spazio di tempo ancora più breve, se si consideri che parecchi degli scritti di quel tipo linguistico, che si suol chiamare "valdese", sono del secolo XVI e qualcuno può anche ritenersi del principio del XVII (cfr. p. 310).

[1] Con il termine *roman*, nel secolo XIX, soprattutto in Francia, veniva definita la lingua dei testi trobadorici.

Coloro che hanno studiato i testi pervenutici, hanno osservato in genere che la lingua dei manoscritti è uniforme e lontana dagli odierni linguaggi parlati alle Valli valdesi.

Con gli studi iniziati per la collana "Antichi testi valdesi", curata da Mario Del Corso (Università di Padova) e da Luciana Borghi Cedrini (Università di Torino), si è ripreso l'esame filologico e linguistico di questo patrimonio linguistico: in particolare nella parte seconda de il *Vergier de cunsollacion e altri scritti* (1979) dal titolo: *Indicazioni filologiche e linguistiche per la lettura del GE 209.*

Un altro apporto dedicato esclusivamente a questo tema è, sempre della stessa autrice, lo studio dal titolo *La lingua dei manoscritti valdesi e gli attuali dialetti delle Valli* (1980 e 1983) nel quale vengono esaminati, con particolare cura, i vari aspetti del "corpus" dei manoscritti valdesi.

In questa analisi ha rilevato la difficoltà nel vedere la parentela tra il linguaggio d'oggi e gli antichi documenti; mettendo comunque in evidenza che :

- i manoscritti furono raccolti nelle Valli valdesi,
- si tratta in genere di testi di carattere sacro, morale e dottrinale,
- di norma si tratta di testi redatti in un breve arco temporale e cioè tra la metà del XIV e la fine del XVI secolo,
- la lingua dei manoscritti è notevolmente uniforme, tale da apparire statica e sostanzialmente poco evoluta, sebbene sia stata utilizzata per un arco temporale di oltre tre secoli.

Luciana Borghi Cedrini aggiunge che «Né tale staticità può tuttavia spiegarsi in termini d'occultamento grafico della reale evoluzione linguistica» (p. 39); ha messo inoltre in evidenza come non sia mai stata tentata una correlazione tra il "corpus" dei documenti valdesi giunti sino a noi e il valdese parlato oggi non disponendo di una grande quantità di testi pubblicati che permetta uno studio linguistico comparato. Molte ipotesi si affacciano circa il rapporto tra lingua valdese e la lingua parlata oggi dalle popolazioni delle Valli valdesi; in particolare due sembrano le più accreditate:

- L'antico valdese non è evoluto nel valdese moderno e quindi si accetterebbe la tesi del Morosi, cioè il valdese antico non è una lingua a base naturale.
- L'antico valdese manoscritto è una lingua a base naturale... che è sfociata nei moderni *patois* valligiani, ma inariditasi..., lo scritto avrebbe imboccato una via evolutiva senza uscita, poco dopo la biforcazione dal parlato; si è estinto ed è divenuto 'fossile' prima che il riciclaggio con il parlato potesse con-

ferirgli quelle caratteristiche che avrebbero reso ben riconoscibile la sua parentela con i moderni *patois* valligiani.

Credo che questa seconda ipotesi sia fondamentalmente giusta ma esprimo alcune riserve in merito al rapporto tra fonetica e rappresentazione grafica che può falsare, se mal interpretata, una corretta visione del rapporto che intercorre tra scritto e parlato.

La lingua dei manoscritti valdesi dovrebbe appartenere, sia per la provenienza dei manoscritti sia perché si tratta della letteratura del popolo valdese che vive in maggioranza nelle valli del Pellice, Chisone e Germanasca dove l'occitano è ancora parlato[2] (Carta n. 1), a quel gruppo di dialetti della lingua d'oc definiti da Ronjat *alpin-daufinois* (tome IV, 1941, pp. 35-47) e da altri parlate *delfinesi, alpino-delfinatesi* (Pellegrini 1965) e più recentemente *provenzale alpino*. Quest'ultima definizione è decisamente ambigua poiché spesso viene associata ad una varietà linguistica tipica della zona di contatto tra provenzale[3] e nord occitano vero e proprio (*Alpes d'Haute Provence*, 1960, p. 4) che ne annuncia alcune caratteristiche quali la prima persona dei verbi in *o* [u][4]. Pierre Bec (1965) definì questa varietà dell'occitano con il termine di *provençal alpin* «quoique un peu imprécise... Celle de provençal cévenol-alpin conviendrait an-

---

[2] In base alla Legge 482/1999 si sono *dichiarati* occitani quasi tutti i comuni facenti parte delle Comunità Montane tra l'alta valle della Dora Riparia e le valli poste a monte di Mondovì in provincia di Cuneo. In particolare tutti i comuni delle Valli Valdesi hanno aderito alla legge. Alcuni di questi comuni si sono pure dichiarati francesi fatto dovuto alla particolare situazione linguistica venutasi a creare in quest'area, alla quale possiamo aggiungere le alte valli della Dora e del Chisone che appartennero sino al 1713 al Delfinato francese. In queste valli *cedées*, cioè cedute al Piemonte il francese vi fu lingua ufficiale sino al 1870 circa e conosciuto da gran parte della popolazione sino ad oggi. Nelle sabaude bassa val Chisone, val Germanasca e val Pellice il francese divenne lingua di culto e successivamente amministrativa, a partire dal 1630 circa, quando la maggioranza dei pastori morì per la peste e vennero sostituiti da ministri per lo più svizzeri; inoltre la vicinanza dell'area occitana francese dove, dal 1539 (editto di Villers-Cotterets), il francese aveva sostituito la lingua d'oc, ha sicuramente giocato un ruolo importante per la propagazione di una lingua importante accanto all'occitano di base.

[3] Lafont (1960, pp. 3-4), divide il provenzale in cinque gruppi: il rodaniano, il marittimo, l'alpino, il centrale, il nizzardo. Lafont, che tratta brevemente della parlata di Barcelonette, lo definisce Alpino del nord e lo assegna al nord occitano.

[4] La vocale *o* nella grafia del valdese ha sicuramente il valore di *u* italiana. In alcuni casi mantiene il valore della vocale *o*. L'utilizzo di *o* per rappresentare il suono di *u* continua nella grafia moderna dell'occitano (salvo nei dittonghi) in base alle regole grafiche di L. Alibert. La grafia detta impropriamente *mistraliana* da F. Mistral, adottata dal Felibrige provenzale, utilizza il grafema *ou*, alla francese. Il valdese, sistematicamente, ha *o* in tutte le posizioni, anche quanto ha il valore di semivocale: *beore* > [b'eu̯re] "bere", *viore* > [v'iu̯re]/[v'jure] " vivere".

Carta n. 1

Susa
Dora Riparia
Bardonecchia
Torino
Sauze d'Oulx
Fenestrelle
Giaveno
Oulx
Sangone
Chisone
Perosa Argentina
Sestriere
Perrero
Briançon
Prali
Pinerolo
Torre Pellice
Bobbio Pellice
Pellice
Cavour
Chateau- -Queyras
Guil
Barge
Crissolo
Chiahale
Paesana
Po
Saluzzo
Savigliano
Casteldelfino
Bellino
Sampeyre
Elva
Varaita
Chiappera
Prazzo
S. Damiano Macra
Busca
Maira
Dronero
Pradleves
Caraglio
Argentiera
Barcellonette
Bersezio
Grana
Cuneo
Borgo S. Dalmazzo
Boves
Stura
Vinadio
Demonte
Valdieri
Gesso
Entracque
Limone Piemonte

 Area storicamente valdese

 Area di parlata galloromanza

core mieux». Nella sesta edizione (1995, pp. 40-41) viene definita *vivaro-alpin* con l'avvertenza che «nous désolidarison donc le *vivaro-alpin* du provençal, faisant ainsi abstraction de certaines données historiques, et nous renonçons à la designation de *provençal alpin*, que nous avions retenue naguère». Bec propone pure di utilizzare il termine *gavot*[5] «en lui donnant une acception plus large». Tuttavia nella pagina seguente, dopo aver dato una descrizione succinta del *vivaro-alpin*, termina scrivendo che «dans l'ensemble on peut donc dire que l'*occitan alpin* (gavot) est resté plus solide, beaucoup plus près de la langue classique et de l'occitan moyen que l'auvergnat»). Oggi il termine più diffuso e quello di occitano alpino che unisce in sé il riferimento alla lingua d'oc e all'area alpina dove questa varietà è parlata. La formula provenzale alpino è quindi, a parer mio ma non solo, fuorviante e nel contempo avvalorerebbe una stretta parentela con un gruppo linguistico, il provenzale, appartenente al sud-occitano mentre l'occitano alpino costituisce, con l'alverniate e il limosino, il gruppo nord-occitano. Con queste estese parlate, condivide la palatalizzazione di K/G + A ma si differenzia da tutta la famiglia occitana per il trattamento delle consonanti occlusive intervocaliche avvicinandosi ad altre famiglie linguistiche romanze come il francese, il franco-provenzale, il piemontese e il ligure. Come ho già accennato precedentemente, la prima persona dei verbi è in *o* [u] e questo stesso tratto distintivo è condiviso con il franco provenzale, con il piemontese[6] (alcune varietà a ridosso dell'arco alpino) e con il ligure.

L'esame di queste principali isoglosse distintive – prima persona dei verbi in [u], caduta delle consonanti intervocaliche, palatalizzazione delle consonati K/G + A e esito dell'infinito dei verbi della 1ª declinazione in [ar] < ARE, ci permette di delineare un'area occitano alpina che si estende grosso modo dal Massiccio Centrale ad ovest[7] sino al piede delle Alpi piemontesi ad est (cfr. Carta n. 2). Il contatto tra questa area e il franco provenzale è stato studiato con particolare cura da Gardette (1939, 1941) per il Forez; da Nauton (1974) per l'Haute

[5] Con il termine dispregiativo *gavot* «Homme grossier, ladre; sobriquet que l'on donne en Provence aux montagnards des Alpes» (F. Mistral, *Trésor*, 1879-1886) vengono indicati dai provenzali gli abitanti delle Alpi e la loro parlata; l'area da essi abitata è *la gavoutino*.

[6] Nella maggior parte delle varietà piemontesi la prima persona dei verbi non presenta alcuna uscita vocalica: *mi mandz* "mangio", *mi bèiv* "io bevo", *mi dörm* "io dormo".

[7] Si tratta del settore montano a sud della città di St. Etienne (che è in area franco-provenzale), denominato Forez. In questo settore del Massiccio Centrale, in un territorio leggermente più a sud, nel Velay, è presente una enclave protestante – comuni di Mazet-St-Voy, Chambon-sur- Lignon, Tence, St-Jeures, Araules, Champclause, Fay-sur-Lignon ecc. – dove la parlata presenta delle caratteristiche di arcaicità quali la conservazione degli infiniti in [ar], di [k] avventizio come in alta val Chisone o in alta val Maira: [vau̯k], [fau̯k] " vado, faccio".

Carta n. 2

L'area occitano-alpina

Aosta
Lyon
Chambéry
Vienne
S. Etienne
Francoprovençal
S. Bonet
Grenoble
Susa
Torino
1
Annonai
Olx
Fenestrellas
Issinjau
Romans
La Mure
La Grava
Sestrieras
Monestier
Pinerolo
Lo Puei en Velai
Lo Gerbier
Valença
Mens
Corps
Briançon
La Tor
Piemontés
Lo Pò
2
Chastel
Cairas
Criçol
Saluzzo
Crest
Dia
Chastel Daufin
Auvernhat
Privas
Gap
Embru
Monteleimar
Acelh
Cuneo
Aubenas
Barcilona
L'Argentier
La Durença
3
Vinai
Bueves
Nions
4
Limon
Frabosa
Lo Ròse
Sisteron
S. Martin Vesubia
Ligur
Dinha
Auriveta
Avinhon
Provençal
Sanremo
Menton
Grassa
Niça
Ais
Marselha
Tolon

Legenda

- - - - Confini politici
······· —·— Confini dialettali


area di contatto con il Piemontese o con il Ligure

1 vivaro-alpino
2 vivarés / dromenc
3 intra-alpino
4 italo-alpino

Loire, da Tuaillon (1964) e Bouvier (1976) per la zona tra il Rodano e le Alpi; ancora Gardette e Nauton per il contatto con l'area alverniate.

Per il contatto con il provenzale non mi pare esistano, pubblicati, degli studi particolareggiati salvo per la zona rodaniana (Bouvier 1976) e qualche studio minore per le zone confinanti con il nizzardo. In Italia il contatto tra occitano alpino e gallo italico è stato in parte analizzato da C. Grassi ed è stata successivamente indagata parzialmente in alcune tesi discusse presso l'Università di Torino e dallo scrivente a partire dal 1976/77.

Montet, nel sottolineare le particolarità che differenziano il valdese dal "provenzale" descrive invece parte delle caratteristiche dell'occitano alpino; sembra ignorare inoltre come l'esito del gruppo CT > *it* [it] anziché *ch* [tʃ] sia presente in molte parlate occitane, così come la caduta di *t* finale nei participi passati e di *tz* nelle seconde persone plurali dei paradigmi verbali.

Le Valli valdesi in particolare non presentano un trattamento omogeneo circa l'evoluzione di CT latino. L'alta val Pellice con l'esito CT > [tʃ], concorda con le valli poste a sud e appartenenti alla provincia di Cuneo, con il vicino Queyras, con il gapençais, mentre la bassa valle[8] la val Germanasca e la val Chisone con l'alta valle della Dora (valle di Susa) e in generale il piemontese di tipo pedemontano hanno l'esito [it]/[i̯t]: DICTU > [dit], FACTU > [fai̯t] *fayt* nei testi pervenutici (Carta n. 3).

Il valdese ha inoltre un particolare esito per il gruppo N + CT: lat. UNCTUS > *hoint* "unto", lat. PUNCTU > *poynt* "punto", CONCTU > *coynt/coyt* "conto"; CONCTARE > *coyntar/coytar* presente ancora oggi nelle valli valdesi. La realizzazione moderna è del tipo [wint], [pwint], [kwint], [kwintˈa:][9] (Morosi 1890, p. 373: *puint, quintu* "io conto"), forma che è attestata tra la val Pellice e la val Chisone sino a Pomaretto, nelle borgate della destra orografica. La val Germanasca e la val Chisone conoscono una forma diversa: [unt^j], [punt^j], [kunt^j], [kuntjˈar] passata nel pragelatese a [tʃ]: [puntʃ], [kuntʃ], [kuntʃˈo:]. In questa

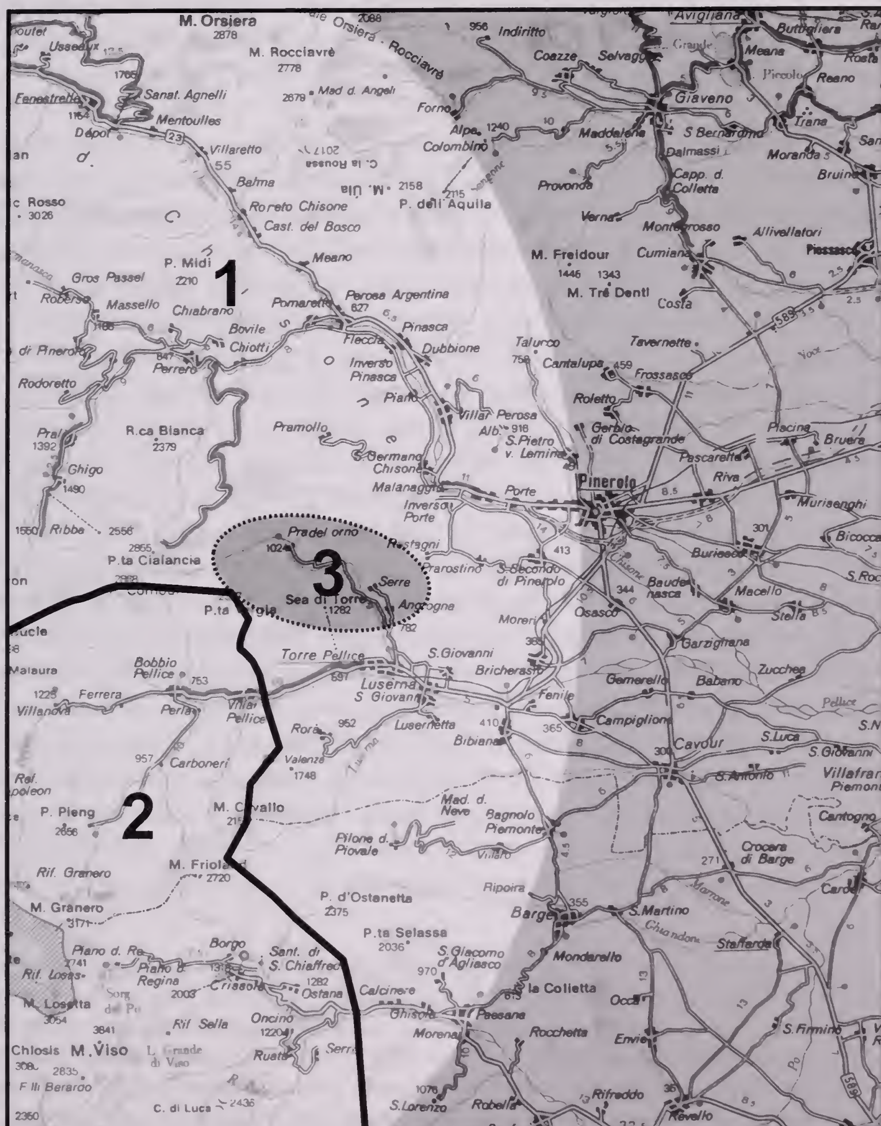
---

[8] Nella valle di Angrogna, posta a monte degli abitati di Luserna San Giovanni e Torre Pellice, la situazione al riguardo è piuttosco complicata. Gli esiti non sono uniformi, infatti abbiamo [tʃ] < CT al maschile e in posizione finale; [it]/[i̯t] nel corpo di parola, in genere nelle voci femminili: [fatʃ]/[fai̯ta] (fatto/fatta); [latʃ] (latte) ma [lai̯tˈa:] (LACTATA). Il fenomeno, già segnalato da Ronjat (Tome II, p. 177, paragrafo 311.9) è limitato alla parte alta della valle di Angrogna.

[9] A Torre Pellice [kuntˈa:] "contare, fare di conto" ma [kwintˈa:] "contare in senso morale, raccontare". Il tipo [kui̯ˈta:] è presente a Bobbio Pellice.

In un'areola della provincia di Cuneo, non lontano da Mondovì – Magliano Alpi, Benevagienna, Lequio Tanaro – la locale parlata piemontese presenta lo stesso esito: [kwintˈe:] "raccontare, contare", [wint] "unto".

Carta n. 3



CT >

1 *it* [it]

2 *ch* [tʃ]

3 *ch* in posizione finale e *it* in corpo di parola

località il passaggio [tʲ] > [tʃ], deve essere avvenuto dopo l'evoluzione, di K + A > [tʃ] > [ts]. Una probabile traccia di questa forma è costituita dalle voci *tengta* "tinta" e *pengtura* "pittura" in *Vertuz* XXVIII (ed. 1984, p. 52) *es tengta en pengtura de color verda* "è tinta con pittura di color verde".

Montet mette l'accento sulla mancanza di prostesi vocalica nel valdese: «En général, l'*s* initiale suivie d'une autre consonne, ne reçoit pas de voyelle prosthétique» (p. 17). La prostesi vocalica è scarsamente presente nelle valli a sud della val Chisone, soprattutto nelle basse valli; è invece organica e realizzata con forme diverse nelle valli occitane della provincia di Torino salvo la val Pellice. In quest'area, costituita dalle valli del Chisone, Germanasca e alta Dora, la realizzazione base è [ei̯], spesso ridotto ad [eː] o [iː]. In territorio italiano[10] il tipo [ei̯] si riscontra da S. Germano Chisone e di qui si estende a tutta la val Germanasca e in val Chisone sino a Balma di Roure. A partire da Villaretto Roure sino al comune di Usseaux troviamo la fase [eː] (Carta n. 4) mentre a Pragelato abbiamo oggi [iː]; Talmon (1914) nel suo studio sul dialetto di Pragelato cita esclusivamente la forma [es] > [ei̯]. L'alta valle della Dora ha all'incirca la stessa situazione; tuttavia è riscontrabile un certo polimorfismo come a Chiomonte dove possiamo avere sia [iːtˈable] < *estable* (stalla); [eːtablˈi] < *establit* (stabilito) e [ei̯tupˈuŋ] < *estopon* (tappo). I documenti[11] del XVI secolo provenienti dall'alta val Chisone conoscono in genere la prostesi vocalica: il Protocòl Orcel presenta la prostesi vocalica *es*: *escript* (scritto), *estable* (stalla), *estro* < EXTRA parte di un fabbricato – ma in qualche caso vi è una grafia ibrida come nel caso della parola *eyscus* o decisamente innovativa con *eycus* accanto ad un più normale *escu*/*escus de soleilh* (scudi, denari) – o l'assenza come nel caso della parola *Steve* (Stefano); nel Codice Gouthier redatto dal Notaio Clapier di Mentoulles nel 1549, troviamo la prostesi *ey*: *eytat* (stato), *eyreyssar* (se-

---

10 Il passaggio di [es] > [ei̯] oggi strettamente legato al trattamento di *s* davanti alle consonanti T/P/K, continua nell'area nord occitana francese sino al Limosino; la linea che divide il territorio che presenta [ei̯] da quello di (e)s, inizia nel comune di San Germano Chisone (vallone della Chiovina), antico confine con il comune di Inverso Porte (*prustinenc*), risale sino allo spartiacque con la val Pellice che segue sino al confine con la Francia, divide il Queyras dall'area di Briançon e attraversati i territori montani del Delfinato, nella Drôme passa tra Crest e Dieulefit per poi, attraversato il Rodano tagliare il Massiccio Centrale e giungere sino ai bordi dell'Atlantico a monte di Bordeaux.

11 La prostesi vocalica in [ei̯] era già conosciuta nell'alta valle della Dora (Salbertrand): *eychalpre* " scalpello" nel 1385; un documento coevo proveniente dal Queyras, per un oggetto simile, riporta la forma latinizzata – sclopellum – (A. Cornagliotti 1984) che riflette la forma ancora in uso in val Chisone: [eklupˈel].

Carta n. 4

[eː]

[ei̯]

 Area dove è scarsamente presente la prostesi vocalica

gare), *eybranchar* (sfrondare), *eycertenar* (?); in un paio di casi comunque questa non appare: *spesio* (specie), *scriptas* (scritte) che sembrano più che altro rifarsi a formule latine. La prostesi vocalica è comunque variamente presente nei testi valdesi: in *Vertuz*, *las estelas*, *espavantivol*, *esperranza*, *el escrio*, *esparvier*, *esquive*, *escmoo*, ecc. La prostesi è presente costantemente nel verbo *istar* "stare", al quale possiamo aggiungere *istabla* (stabile) e *istabli* (stabilito) (*Vergier*) che ancora oggi è la forma più diffusa nelle Valli occitane.

La scarsa presenza della prostesi vocalica nei testi valdesi non depone per una redazione o trascrizione da parte di barbi o emanuensi avvezzi alle parlate delle alte valli del Chisone o della Germanasca ma la collocherebbe nelle aree vallive più meridionali a partire dalla bassa val Chisone – Inverso Porte, Prarostino.

Sempre il Montet segnala l'elisione delle consonanti *d* e *g* intervocaliche. Si tratta anche in questo caso di un fenomeno che caratterizza l'occitano alpino nel suo insieme – ma anche altre parlate come il piemontese – ed è quasi sempre variamente presente nei testi conosciuti; in alcuni casi possiamo avere sia la forma lenita alpina, sia quella originale che conserva l'intervocalica. Alcune voci come *roa* [rua] < ròda[12] < ROTA "ruota" (*Vergier*), di *fea* < feda < FETA "pecora" sono presenti nella sola veste alpina. La lenizione di *d* è costante nei participi passati femminili: *vengua* "venuta"; *degua* "dovuta"; *brusas* "bruciate"; *sere cargia/sere chargia* "sarà caricata" (*La Barca*); *desfrenas* "sfrenate"; *telle d'aragna* "tela di ragno"; *purria* "imputridita, marcia"; meno frequente la lenizione di *g*: *deslias* "slegate"; in questo caso vi è pure la lenizione di *d desligadas*[13] (*Vergier*).

Il valdese non indica praticamente mai la differenza tra la vocale *a* atona finale del femminile e la *á* tonica dei participi passati che, oltre la tonicità dovrebbe, a rigor di logica, risultare leggermente lunga come avviene ancora oggi nelle parlate alpine, soprattutto quelle delle Valli valdesi, dopo l'elisione di *d* nella desinenza *–ada*. Alcuni testi medioevali provenienti dall'area alpina (Clédat 1887; Brunel 1926; Lebel 1937) presentano costantemente una doppia *aa*[14],

---

[12] Le voci sottolineate appartengono all'occitano normalizzato moderno a base provenzale-lengadociana.

[13] In altri testi, ad esempio quello sul matrimonio (Soggin 1951) ricorrono le forme *ligàm* "legame, legaccio" e *te ligarès* "tu legherai".

[14] Cledat (pp. 243-245) *acoustumaa* "abituata", *repputaa* "reputata", *doas somaas de vin* "due carichi di vino", *beillaa* "data"; Brunet (pp. 95-98) *maisnaa* "masnada/bambino", *civaa* "avena"; nei documenti dell'alta val Chisone, come nei testi valdesi, non viene mai indicata la tonicità ne l'allungamento: *bruzas* "bruciate", *linsolas* "let. lenzuolate, fagotti di fieno, erba, foglie",

soluzione per altro adottata anche oggi per rappresentare questo suono negli scritti letterari, sia in Francia che in Italia.

Questa soluzione è presente, almeno in un caso, un po’ dubbio per la verità, nel *Lo Despreczi del Mont*: *depois que la calor del solelh la tochaa* (verso 92) “dopo che il calore del sole l’ha toccata”. Nel testo *Yo entendo de dire cal cosa sia matrimoni* (Soggin 1951), sono invece costantemente indicati gli accenti tonici e non solamente nei participi passati femminili; dalla lettura dello studio relativo non si ricava alcuna informazione circa le caratteristiche grafiche del documento, per cui suppongo che il testo pubblicato riproduca fedelmente il testo originale.

Tuttavia nel valdese persistono esiti pan-occitani, non utilizzati in alpino, se non in alcuni prestiti. Mi riferisco soprattutto agli esiti di ATORE > *ador* [adˈur] massicciamente presente nei testi valdesi presi in esame e generalmente ridotti in alpino a [au̯r] > [ou̯r] > [uu̯] > [ur] ecc. (Carta n. 5). Nell’area piemontese vi è stata, per influenza dall’area padana, una restaurazione della desinenza *–ador* (Clivio 1972, 1976) definita corrente lombarda tant’è che in alcune valli, alcuni termini sono presenti esclusivamente con forma restaurata *müradur* “muratore”[15], *peskadur* “pescatore”, *kasadur* “cacciatore”. Nel *Bestiario valdese* è presente la voce *chaçador,* alpina nella radice ma estranea all’alpino nella desinenza, presente però nelle parlate del Limosino e dell’Alvernia. Nelle Valli occitane la forma predominante è [tʃasˈou̯r], [tʃasˈau̯r], [tʃasˈai̯re]. Tuttavia la forma *chaçador* [tʃasadˈur] esiste nelle aree occitanofone delle basse valli valdesi come a S. Giovanni di Luserna, Prarostino, Inverso Porte – e nella valle del Gesso[16]. Si tratta di un relitto valdese o una forma restaurata dalla così detta corrente lombarda visto che un tempo l’area prospiciente le valli conosceva forme lenite [peskˈau̯]/[peskˈur]/[kasˈau̯] ancora presenti qua e là nella pianura pinerolese-cuneese. C’è da chiedersi se il valdese conservasse effettivamente queste

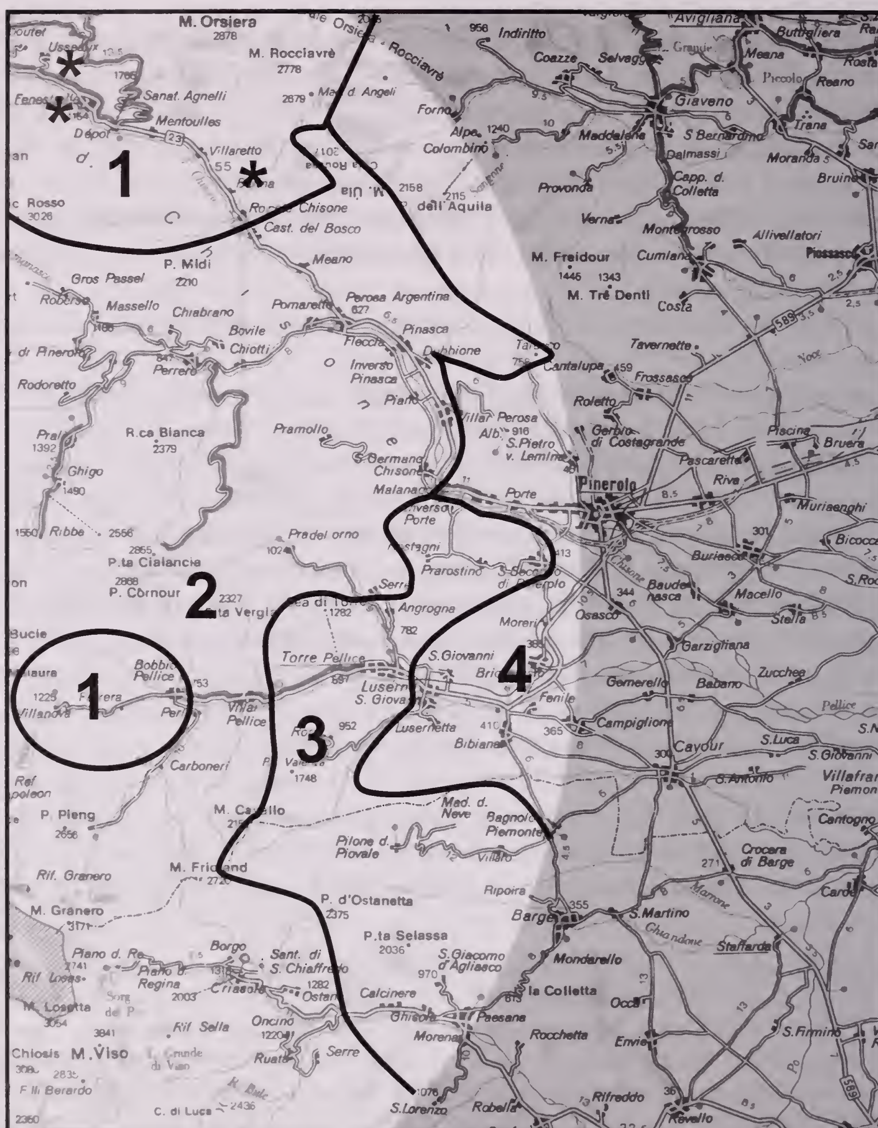
---

las confinas designas “i confini designati”, *festo de la nuntia de la vierge mario* “festa dell’Annunciazione della vergine Maria”.

[15] Nelle Valli Valdesi le forme oggi utilizzate sono [myrˈau̯(r)] [myrˈou̯(r)], [myrˈuu̯], quest’ultima diffusa nell’area tra Rorà, Torre Pellice, Prarostino. L’esito [uu̯] < *ador*, continua nella bassa val Po, in val Bronda e sulla collina di Manta e di Verzuolo. Nella bassa val Po il [myrˈuu̯] è il muratore di un tempo mentre il [myradˈur] è quell’artigiano che utilizza tecnologie recenti. In questo caso con le nuove tecnologie di costruzione si è importato il termine relativo al mestiere con una valenza sociologicamente importante tale da creare nel parlante l’idea di superiorità della parlata pedemontana rispetto a quella autoctona e in grado di rendere subalterna l’antica forma.

[16] Nella parlata franco-provenzale della borgata Carla del Gran Dubbione di Pinasca e nella vicina val Sangone, è pure presente questa forma.

Carta n. 5



esiti di -ATORE
1 = [au̯], *[au̯r]
2 = [ou̯]
3 = [uu̯]
4 = [ur]

forme in *–ador* perché effettivamente pronunciate o, viste le oggettive difficoltà grafiche che caratterizzano l’occitano alpino per la trascrizione del dittongo a cui da origine –ATORE, diverso da paese a paese, non si sia optato per una forma arcaicizzante ma conosciuta in ambito pan-occitano e nelle parlate piemontesi e lombarde.

Dall’esame del materiale sino ad ora pubblicato ho potuto riscontrare la forma alpina nella versione di Cambridge del *Novel Sermon* dove troviamo le forme *cantor* [kantˈur] e *balor* [balˈur] mentre nelle versioni conservate a Ginevra e a Dublino vi sono le forme *cantador* e *ballador* e in *Vertuz*, *cant lo vendor lauva la soa marcandia* “quando il venditore loda la sua mercanzia”.

Documenti coevi provenienti dall’area occitano-alpina presentano normalmente l’evoluzione di *–ador* anche se per la verità i casi non sono molti e spesso presentano dei problemi di interpretazione fonetica: Cartulaire des Hospitaliers: *Saint Salvaor* “san salvatore” (Chevalier 1875); Cartulaire de Léoncel: *par una pessa de bosc que es el terraor del Coing* “per un appezzamento a bosco che si trova nel territorio del Cuneo” (Chevalier 1869); Compte de la Chatellenie de Saint-Nazaire en Royans: *contaor, levaor, poaor* “coloro che contano, che tirano su, che potano” (trascritto da J.M. Effantin, inedito, comunicazione orale); Protocòl Orcel: *vendour* “venditore”; Codice Gouthier: *abeorours* “abbeveratoi”, *accuzours* “accusatori”.

Il mantenimento nei testi valdesi della forma *–ador* potrebbe essere legato ad un problema funzionale dovuto al fatto che i testi potevano essere letti e utilizzati anche presso comunità appartenenti ad un universo occitano esterno all’area alpina come nelle comunità abitate in parte da valdesi emigrati in Provenza–Merindol, Loumarin, Cabrieres, Goult – e di fatto eterogenee sia per varietà dialettale che per religione.

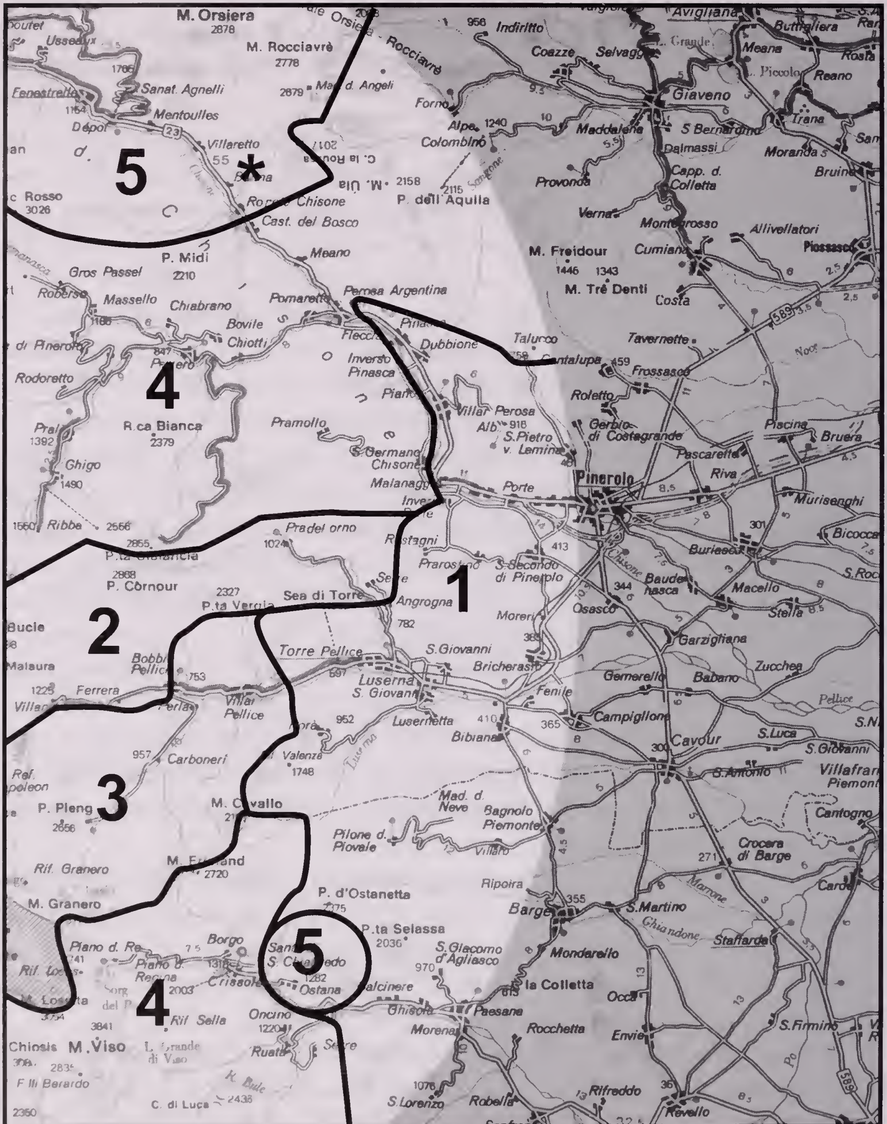
Gli esiti di –ATURU, sebbene poco numerosi, paiono invece decisamente più orientati su forme alpine[17] (cfr. Carta n. 6); in *Vertuz*: *maur* “maturo” e *no maur* “immaturo” (moderni [maɥr], [mɛɥr], [mœɥr] ecc.); *niczeura* “livido” e *las armeuras* “le armature” nel *Vergier*, sebbene non manchino forme di tipo sud occitano, come *engenradura* “generazione”.

In alcuni casi l’alpino come il valdese passa a *v* < *d* intervocalico a differenza dell’occitano in generale che nelle stesse posizioni ha *z*: AUDIRE > oc. *auzir*; valdese e oc. alpino [au̯vˈir][18].

[17] Sempre A. Cornagliotti (1984) riporta la forma *marteleyram* “speciale incudine per affilare la falce” da un documento di Salbertrand del 1385.

[18] A San Giovanni di Luserna, Torre Pellice AUDIRE > [ˈodde]: ENCLAUDERE > [entʃˈodde].

Carta n. 6



-esiti di ATURU

1 = [y], [myr]

2 = [ɛu̯], [mɛu̯r]

3 = [œu̯], [mœu̯r]

4 = [œi̯], [mœi̯r]

5 = [ɛɥ], [mɛɥr]

* = [ɛi̯], [mɛi̯r] (Balma di Roure)

In alcune posizioni sia l'alpino che il valdese hanno z: TARDARE > *tarczar* [tarzˈar] [a: tˈarzo] "lui tarda" (Roure).

Montet fa inoltre notare come il valdese non possieda *s* dei paradigmi: «C'est ainsi que la tendence vers l'italien se marque surtout dans la déclinaison qui n'admet pas l's de flexion» (cfr. Montet, p. 13).

Per quanto riguarda la formazione del plurale la situazione presente oggi nelle Valli valdesi è simile a quella registrata dai documenti. La distinzione singolare/plurale è lasciata, per quanto riguarda il maschile, al solo articolo che è ancora oggi *lo* [lu]/*li* [li] il quale passa, davanti a vocale, a *lh* [ʎ]. Queste forme sono presenti in tutta la val Pellice, in val Germanasca e in val Chisone sino a Balma di Roure. L'alta val Chisone con la valle della Dora presentano l'articolo plurale [lu:] < los < ILLOS [19] già presente nei documenti del XVI secolo provenienti dall'alta val Chisone. Questi documenti presentano tra l'altro, sempre al maschile, l'*s* del plurale che in molti casi, soprattutto nel settore tra Villaretto Roure – Usseaux, è ancora utilizzato a differenza delle basse valli dove probabilmente non lo fu mai. In pochi casi è riscontrabile una forma plurale maschile eccezion fatta per alcuni plurali metafonetici[20]. Si tratta in genere di parole che terminano in *e*: *fraires* "fratelli", *li paures* "i poveri" (*Nobla leiçon*).

In *Vertuz* sono comunque presenti alcuni plurali di voci che presentano al singolare la desinenza *–el* > ELLU: *marteoz* [martˈeu̯s] "martelli", *oyseoz* [ui̯zˈeu̯s] "uccelli", che ci conducono a forme oggi in uso a partire dall'alta val Chisone a monte di Villaretto Roure[21]. I già citati Codice Gouthier e Protocòl Orcel presentano costantemente questo tipo di plurale diffuso in buona parte dell'area nord occitana e non solo. Per quanto riguarda la flessione al femminile plurale la desinenza è sempre *–as* salvo in alcuni testi presentare la semplice *a*

---

[19] I documenti valchisonesi presentano costantemente l'articolo *lo* [lu] e *los* per il plurale. In pochi casi la grafia per la forma plurale è *lous*. Oggi la situazione riscontrata in alta val Chisone è leggermente mutata, probabilmente per ragioni di omofonia tra singolare e plurale dopo la caduta di *s* flessionale. Oggi al singolare vi è la forma [lə]/[əl] probabilmente influenzata dal francese; al plurale [lu:]. Al femminile l'articolo *las* del plurale si è ridotto, in analogia con il maschile a [la:] davanti a vocale [luz] e [laz]: [luz ˈomi] "gli uomini"; [laz abˈ ʎa] "le api" (Villareto Roure).

[20] Il valdese presenta degli interessanti forme di plurale metafonetico quali [dyi̯] "due", [tyi̯t] "tutti", aquisti "questi", aquilhi "quelli" presenti ancora oggi nelle basse valli occitane del Piemonte.

[21] Tra Roure Villaretto e Usseaux la realizzazione dei plurali delle parole terminanti in *–el* è *eaus* [martˈeau̯s] "martelli"; questa forma era pure presente a Pragelato ma recentemente (Talmon 1914) si è semplificata in *au* [martˈau̯]; *eu(s)* è ancora presente nell'alta valle della Dora (Savoulx- Beaulard, Cesana) [martˈeu̯].

(Borghi 1980 p. 40; 1983 p. 14). Anche i testi dell'alta val Chisone presentano -*as* ma al singolare vi è quasi sempre [a] > [o], vocale che caratterizza oggi molte parlate occitane, segno che in quel periodo stava venendo meno la funzione della flessione, che probabilmente si manteneva esclusivamente nello scritto[22]. Al riguardo oggi le Valli valdesi non presentano né al singolare, né al plurale forme comuni (Carte n. 7/7 bis).

Dall'esame dei testi mi pare invece che *s* nei paradigmi verbali – seconda persona singolare dell'indicativo presente, imperfetto, futuro, congiuntivo e condizionale – sia ben corservata: in *Vertuz* ho notato: *amermares li peca* (diminuirai i peccati); *cum tu aures* (come tu avrai); *cant sies bella* (quanto tu sei bella); *te confesares e lauvares* (confesserai e loderai) e altri ancora. Ho comunque rilevato la presenza di un paradigma in *–as* anziché in *–es*, ancora oggi presente in alta val Chisone: nel *Novel Sermon aczo que tu entendas e non poisas* "affinché tu capisca e (tu) non possa"; *(tu) pensas* "pensi"; *tu vivas* "vivi" (*Vergier*).

Nella parlata dell'alta val Chisone (Roure) la desinenza in *–es* > *i/e* è utilizzata nella forma diretta: [ty (tə) ˈparli]/[ˈparle], [ty (tə) krˈeji]/[krˈeje]; nelle frasi interrogative abbiamo invece *–as* > [aː]/[oː]: [parlˈaː ty]/[parlˈoː ti] (Roure Villaretto), [kreˈaː ty]/[kreˈoː ti]/[kreˈoː ti kə la sje parˈeʎ] "credi che sia così?" (Roure Villaretto).

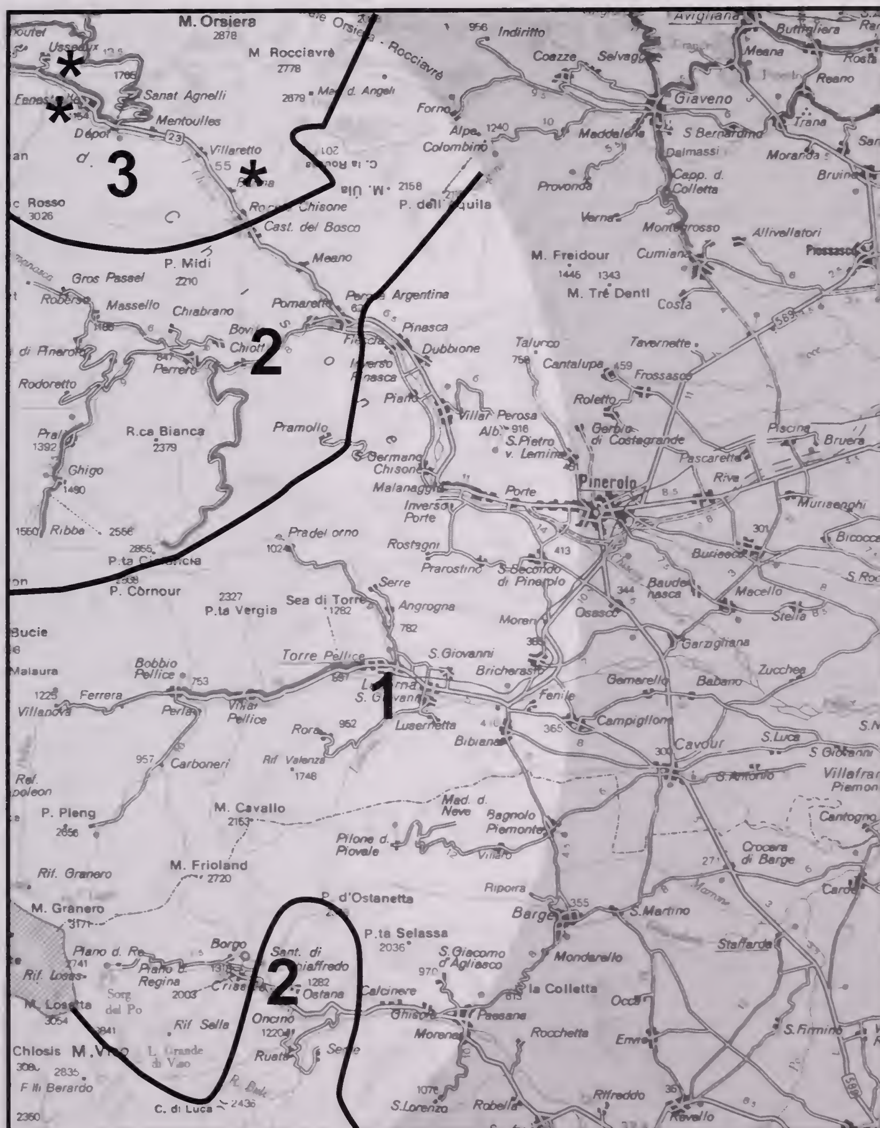
Sempre a Roure il paradigma del verbo essere, alla 2ª persona sing. è in –as > [ty (tə) sjaː]/[sjoː]. Le forme in *–e* sono presenti nella bassa val Chisone e in val Germanasca (cfr. Pons 1978). Le parlate dell'area di Prarostino, S. Giovanni di Luserna, Torre Pellice e in genere della val Pellice e della vicina pianura pinerolese, conservano *–s* nelle forme interrogative: [kreˈesty], [sˈiesty] e in tutte le forme monosillabiche: [ˈasty], [ˈfasty] (Carta n. 8). Le valli del Chisone, della Germanasca e dell'alta Dora hanno la caduta totale di *s* in molte posizioni ed è un fenomeno comune a molte parlate nord occitane; *s* cade addirittura nelle forme monosillabiche[23]: tu as > [t a]; tu sies > [ty t sˈie]; tu te sias > [ty t

---

[22] Una spia di questo fenomeno è presente nella lettera, sempre che la trascrizione dall'originale sia esatta, scritta da Morel e Masson a Bucero nel 1530, a proposito della frase *...alcuna vecz lo bon homero dormilho* che – in base alle "regole grafiche" del valdese, molto simili a quelle dell'occitano moderno che, a rigor di logica avrebbe dovuto presentarsi nella forma *homera dormilha*.

[23] La caduta di s nelle forme monosillabiche interessa ancora le parlate ormai fortemente piemontesizzate di Pinasca, Villar Perosa e di Porte; questo fenomeno interessa parlate di Villar e Bobbio Pellice anche nella seconda persona dei tempi verbali: es. [ty sˈies] "tu sei" accanto alla forma enclitica: [sˈisty anˈa] "sei andato?".

Carta n. 7



a atona in posizione finale

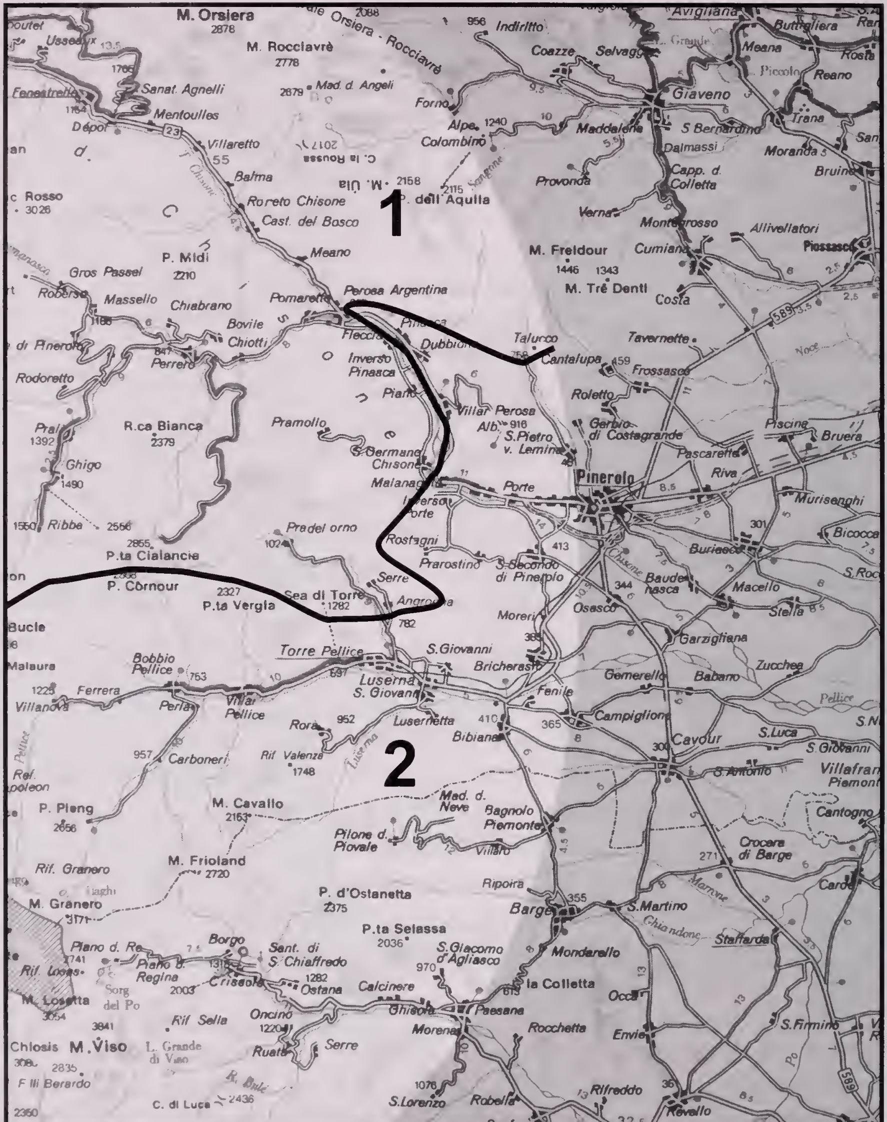
Singolare 1 = [a], *
2 = [o], ★
3 = [ʌ], ⊗

* Nei Comuni di Usseaux e Pragelato in iato, la finale femminile è [a]. Es.: [la fˈenna il i: partˈia] "la donna è partita";

★ Tra Villaretto Roure e Chambons lo iato viene eliminato e l'accento tonico cade sulla vocale finale. es.: [la fˈenno il i: partjˈo];

⊗ Nel Comune di Inverso Pinasca è presente una forma intermedia tra [a] ed [o];

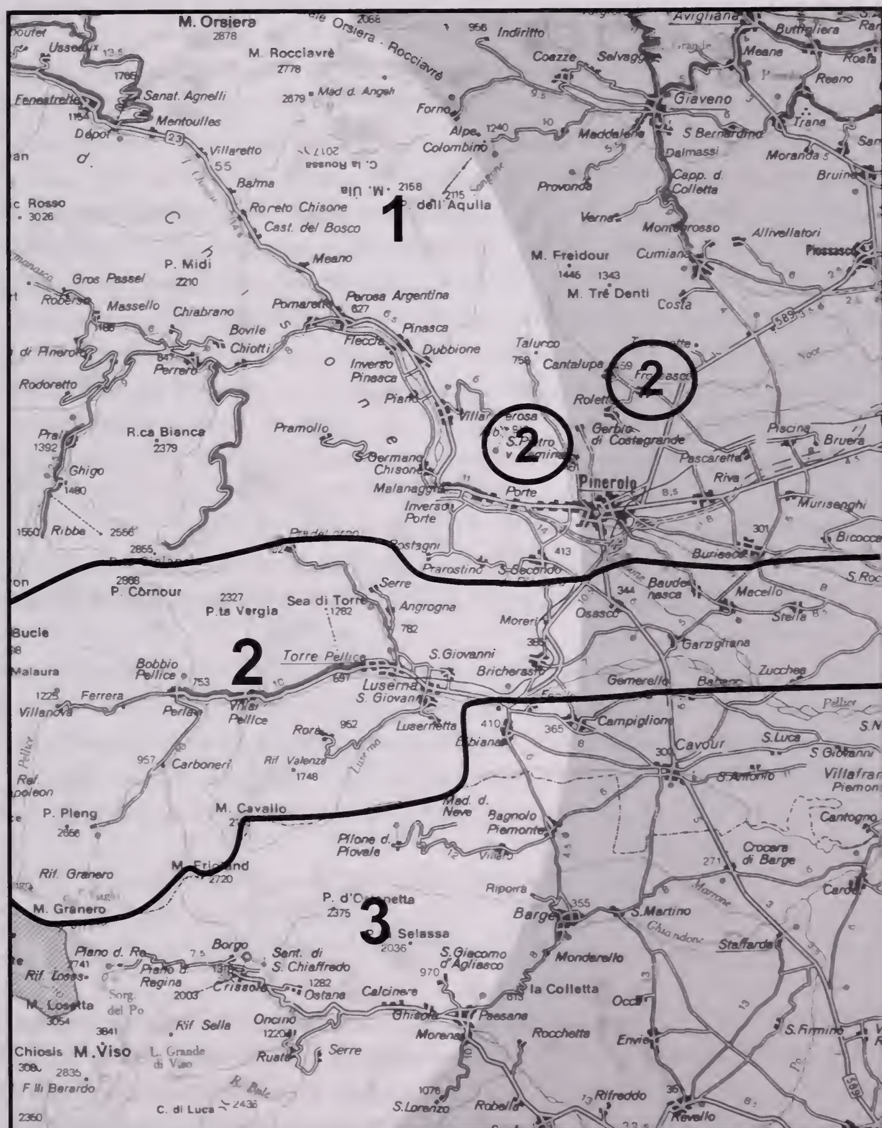
Carta n. 7 bis



Terminazione del plurale

1 = [a]
2 = [e]

Carta n. 8



1 = area dove vi è la caduta di *s*, anche in posizione enclitica
2 = area che conserva *s* in posizione enclitica, es.: [parləs ty] "parli?"
3 = area che conserva *s* in tutte le posizioni

sja:]; cade anche nelle forme interrogative: anas tu > [ana ty]; dises vos? > [diz'eu̯].

Montet, come precedentemente accennato, aveva notato come le parlate moderne delle Valli valdesi fossero innovatrici circa il mantenimento degli antichi nessi consonantici CL/GL/PL ai quali aggiungeremo BL/FL, avendo adottato delle forme di tipo italico. Effettivamente le forme gallo-romanze, sono oggi conservate esclusivamente a monte del vallone della Chiovina, nel comune di S. Germano Chisone; la val Pellice con Prarostino, presenta della soluzioni che Montet definisce italiane e così parrebbe. Il fenomeno è invece da osservare con un'ottica più ampia e non limitato alle sole Valli valdesi. Infatti questo fenomeno, cioè il passaggio della consonante liquida, cioè di [l] > [i], caratterizza praticamente tutto il territorio occitano italiano salvo le valli del Chisone, Germanasca, alta Dora e l'alta valle di Stura. Non bisogna inoltre dimenticare che l'area padana presenta, per questi nessi consonantici, almeno per quanto riguarda CL/GL una risoluzione ancor più innovativa con gli esiti [tʃ] e [dʒ]; l'area ligure è ancora più innovativa con BL > [dʒ] PL > [tʃ] e FL > [ʃ].

Anche l'area gallo-romanza nel suo insieme, conosce fenomeni di questo genere, diffusi più di quanto si pensi soprattutto in area nord-occitana, franco-provenzale e francese.

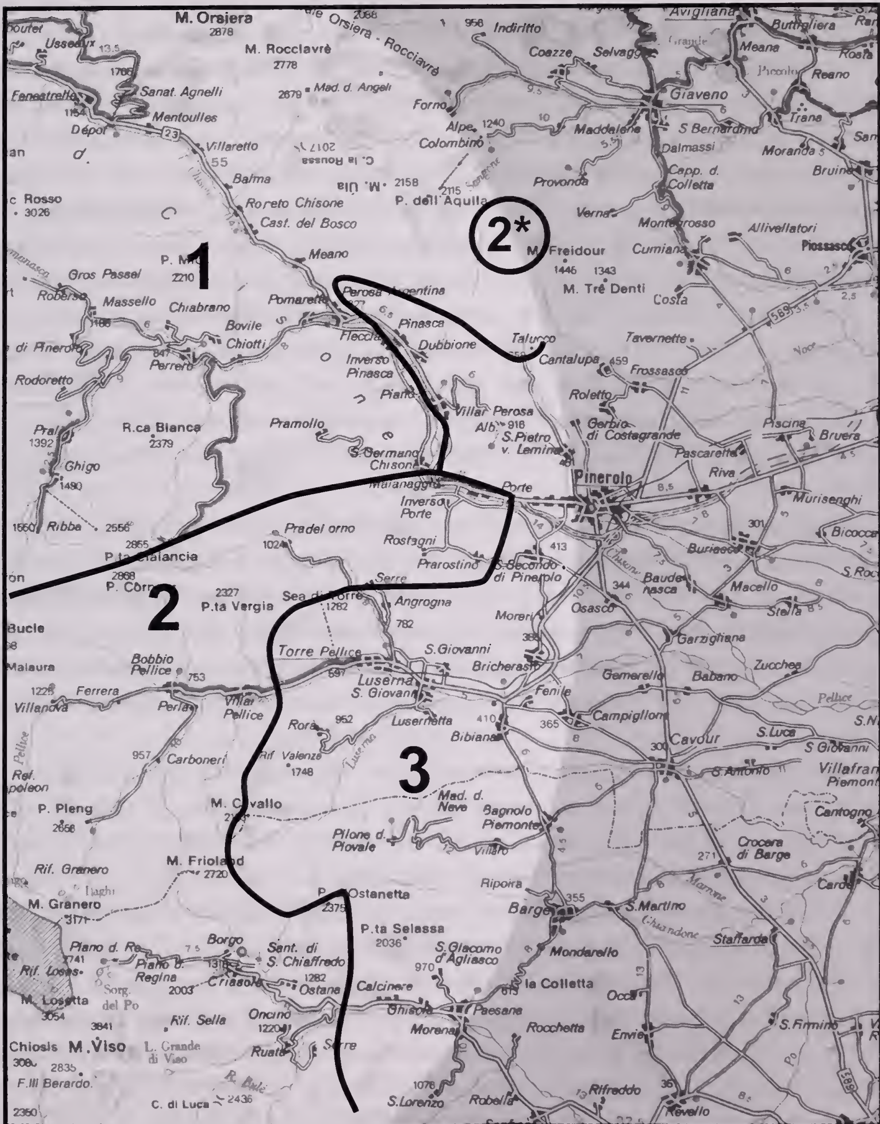
Risoluzioni di tipo padano si incontrano nell'area di contatto con le parlate piemontesi e sono ormai penetrate nei *patois* di Rorà, San Giovanni e Torre Pellice[24]. Prarostino nel trattamento di questi due nessi – CL/GL – concorda ancora con il territorio più interno, Angrogna, Villar e Bobbio Pellice, dove si ha [kj]/[gj] (Carta n. 9). A questo proposito sarà utile integrare questa descrizione con una piccola esemplificazione:

ESCLAPAR (spaccare) > [ei̯klap'a(r)] (Chisone, Germanasca, Dora) > [skjap'a(r)] (Prarostino, Angrogna, Villar e Bobbio Pellice, Valli Occitane) > [stʃap'a:] (San Giovanni, Torre Pellice, Rorà); > [stʃap'e] (piemontese).

Sempre per quanto riguarda il consonantismo, i testi valdesi presentano costantemente *–r* negli infiniti a differenza delle parlate odierne che in genere hanno perso, come in quasi tutta l'area occitana, questa importate caratteristica sia fonetica che morfologica. Probabilmente, vista sia la documentazione perve-

[24] Resti dell'antica fase sono comunque ancora presenti in queste parlate e in quelle (area grigia) che costituiscono il territorio di transizione tra occitano e gallo-italico (piemontese): [sang'yt] "singhiozzo" (alta val Chisone [sangl'yt] / piemontese torinese [sandʒ'yt]); [(a)gi] "ghiro" rispetto alla forma padana [dʒi].

Carta n. 9



1 = CL/GL latini si conservano (es.: [klau̯] “chiave”, [glas] “ghiaccio”)
2 = CL/GL > [kj]/[gj] (es.: [kjau̯] “chiave”, [gjas] “ghiaccio”)
2* = Borgate Carla *dë sai* e *dë lai* di Gran Dubbbione (Franco-provenzale)
3 = CL/GL > [tʃ]/[dʒ] (es.: [tʃau̯] “chiave”, [dʒas] “ghiaccio”)

nutaci riguardante il XVI secolo, sia la situazione attuale, è pensabile che all'epoca che la pronuncia di *–r* all'infinito fosse la norma.

Il compianto Prof. Teofilo Pons ha redatto il suo vocabolario (Pons 1973) trascrivendo ogni verbo con *–r* finale giustificando questa sua scelta grafica con il fatto che in alcune posizioni *–r* era effettivamente pronunciato[25]. Ancora oggi, sia in val Germanasca che in bassa val Chisone, è possibile constatarne la presenza di forme del tipo [far u] "farlo", [mindʒ'ar u] "mangiarlo". In qualche località dell'alta val Chisone come a Gran Faetto di Roure, a Laux e Usseaux *–r* è ancora presente: [for] "fare", [mindʒ'or] "mangiare". Nelle valli più meridionali il mantenimento di *–r* negli infiniti è frequente soprattutto alla testata delle valli.

Nei testi valdesi è piuttosto scarsa la presenza dell'affricata palatale sorda proveniente da C + A > [tʃa] che caratterizza la parlata occitana alpina e in genere il nord occitano. È normalmente trascritta con il grafema *ch*. Il *Bestiario* ne presenta sicuramente parecchie: *chaçar* "cacciare", *chamos* "camoscio", *chara/char* "cara/caro", *tacha* [tatʃ'a] "macchiettato". Ancor più rara la corrispondente sonora G + A > [dʒ].

Si tratta molto probabilmente di un testo tardo, dove l'ortodossia linguistica valdese iniziava a scontrarsi con una parlata di base in evoluzione com'è documentato dai testi coevi dell'alta val Chisone, molto vicini alla parlata odierna, seppure mantengano forme grafiche e lessicali vicine a quelle valdesi e in genere occitane. Si stava probabilmente imboccando la strada con il parlato, cosa che avrebbe *reso ben riconoscibile la sua parentela con i moderni* patois *Valligiani* (Borghi Cedrini 1980, p. 47).

In molti casi la palatale non è presente in tutti i testi pervenutici; non è quindi possibile stabilire se la sua presenza sia più che altro dovuta al copista che ha trascritto il testo o al redattore vero e proprio del testo originale, che potrebbero comunque coincidere, almeno in qualche caso.

Nel *Novel Sermon*, ad esempio, possiamo leggere la frase *cant chanbiaren li vers, diren autras chanczons* "quando cambieranno i versi, diremo (canteremo) altre canzoni" (Cambridge e Ginevra) ma *quand ilh cambiaren li vers ilh diren autras chançons* nella lezione di Dublino che si avvicina notevolmente all'odierna forma presente in val Germanasca mentre le altre lezioni sono decisamente più alpine e riflettono forme attestate oggi in alta val Pellice o in alta val Varaita. Il verbo *chambiar* poteva un tempo essere utilizzato in val Chisone

[25] La *r* finale dell'infinito non viene pronunciata che in fonosintassi. Si tratta tuttavia di un fenomeno di "liaison" che sta scomparendo: in tutta la val Germanasca infatti, compreso il territorio di Massello, essa è in genere caduta, provocando l'allungamento della vocale che precede. (T. Pons, 1973, p. XLIV).

ma oggi è esclusivamente presente il francesismo *changer* > *chanjar* [tʃandʒ'a:] già attestato nel Protocòl Orcel: *change* "cambio".

Nella lezione di Dublino del *Novel Confort* possiamo leggere *o char amic* "caro amico", negli altri documenti *o car amic*; nella copia conservata a Ginevra dell'*Avangeli de li quatre semencz* troviamo *chavan en aut* "scavano in alto", nelle altre copie *cavan en aut.* Altre forme decisamente alpine o per lo meno nord occitane si riscontrano sporadicamente nei manoscritti: nel *Vergier* verso... *lecha au*[26] *la lenga e pois pong au la coa* "lecca con la lingua e quindi punge con la coda"; nella *Barca,* in tutte le lezioni abbiamo *tochar* "toccare", *chascun* "ciascuno", *chal* "bisogna", *mal chamin* "cattivo cammino". Sempre in questo poema nella lezione ginevrina vi è la frase *de quena marchandia tu chariares*[27] *ta barca* resa nei manoscritti di Cambridge e Dublino con *de queyna marcandia tu cariares ta barca* "di quale mercanzia caricherai/trasporterai la tua barca"; come si può notare anche la palatale di *marchandia* è resa con la velare; *marchandia* con *marchant* "mercante" si ripresenta nei versi seguenti anche nella lezione di Dublino mentre in quella di Cambridge vi è pure la forma *marcant.* Sempre nel manoscritto ginevrino, verso 227 *chargia* [tʃ'ardʒa] "carico", al verso 236 vi è *chargia* [tʃardʒ'a] "caricato" mentre negli altri manoscritti vi è sempre la forma *cargia*[28].

Sempre nel *Bestiari* è presente la parola *rauch* [r'au̯tʃ] "rauco" (REW 7093), probabilmente influenzato dalla forma femminile [r'au̯tʃa] e da me rilevato in una zona assai vasta che va dall'area alpina alle colline delle Langhe ma non registrato nel settore torinese-astigiano.

Altri termini che presentano la palatale sono *chay* [tʃai̯]/[tʃei̯] "cade" e *chaia* [tʃa'ia] > [tʃe'ia] "cadeva" (*Vergier*) e che ricorrono anche in altri documenti e rappresentano la 3ª persona del presente e la 3ª persona dell'imperfetto del verbo *cagir* [kagir?] "cadere" verbo non attestato in alcuna parlata odierna della lingua d'Oc; [tʃa'ia]/[tʃe'ia] dovrebbero derivare dalla moderna forma <u>chaere</u> "cadere": in particolare queste due forme sono decisamente moderne

---

[26] *au/aub* < APUD: nei monoscritti è di uso sporadico mentre la forma più utilizzata è *cum.* Oggi nelle Valli valdesi le forme in uso sono [ud] in bassa val Pellice; [ou̯]/[ou̯b] a Bobbio Pellice, in bassa val Chisone e in val Germanasca. L'alta val Chisone ha oggi [ab'u], attesato in molte altre valli. Nel Codice Gouthier la forma utilizzata è *aube*; *ambé* nel Protocòl Orcel.

[27] In alta val Chisone e in val Germanasca vi è una netta distinzione tra [tʃar'ja:] *e* [tʃardʒ'a:]: [l æi tʃardʒ'a e l æi tʃarj'a 'utro] "l'ho caricato e l'ho trasportato in la"; [tʃarj'a:] ~ charr(e)iar da una precedente forma <u>carrejar</u> it. carreggiare, fr. charroyer "trasportare con il carro", tutti termini derivati da CARRUM (REW 1721); *charjar* > [tʃardʒ'a:] dovrebbe derivare dal occ. cargar < CARRICARE (REW 1719).

[28] [kardʒ'a:] "caricare" e ['kardʒa] "carico" sono presenti in alta val Pellice.

rappresentano un'ulteriore conferma di una parlata di base di tipo occitano alpino.

A questo panorama aggiungo dal *Novel Sermon*, verso 230, *chaut* "caldo" nella frase *que lor par[e]lo chaut ni que li garde dal freit*, espressa in una forma decisamente moderna e simile a quella attuale.

Oggi K/G + A > [tʃ]/[dʒ] (Carta n. 10) è presente organicamente in val Pellice nei comuni di Bobbio e Villar Pellice e Angrogna; in val Chisone a monte del torrente Chiovina (San Germano Chisone). Nelle parlate di San Giovanni, Torre e Rorà nonché nel *prustinenc*[29], sono comunque ampiamente presenti termini che presentano la palatale accanto a forme che presentano la velare. L'area che conserva le palatali è comunque più ampia; infatti se osserviamo l'estensione dei termini [ʃat] (gatto) e [dʒ'ari] (topo) vedremo che interessano una gran parte del territorio tra le valli e Torino[30].

Un altro fenomeno che assegna il *valdese* all'area alpina è la mancanza di epentesi in *d* che caratterizza invece le parlate gallo-romanze di Francia (sia francese che occitano e franco-provenzale) e di due piccole aree italiane[31] che in parte possono aver ricevuto l'innovazione dal settore transalpino, senza comunque negare un'antica innovazione oggi localizzata maggiormente all'intorno della città di Cuneo e presente in molte altre località del Piemonte.

L'epentesi interessa i nessi secondari – n(e)r – nelle parole GENERU "genero", CINERE "cenere", TENERU "tenero", VENERI DIE "venerdì" per cui avremo: *gendre*, *sendre*, *tendre*, *(di)vendre*.

Nel *valdese* abbiamo attestate la forme alpine *cenre* [s'enre] *e engenra* [əŋdʒenr'a] "*generato*".

Per quanto riguarda il vocalismo, per quanto mi risulta, nessun autore si è soffermato ad osservarne gli sviluppi e stabilire delle correlazioni con le risoluzioni presenti nelle parlate moderne.

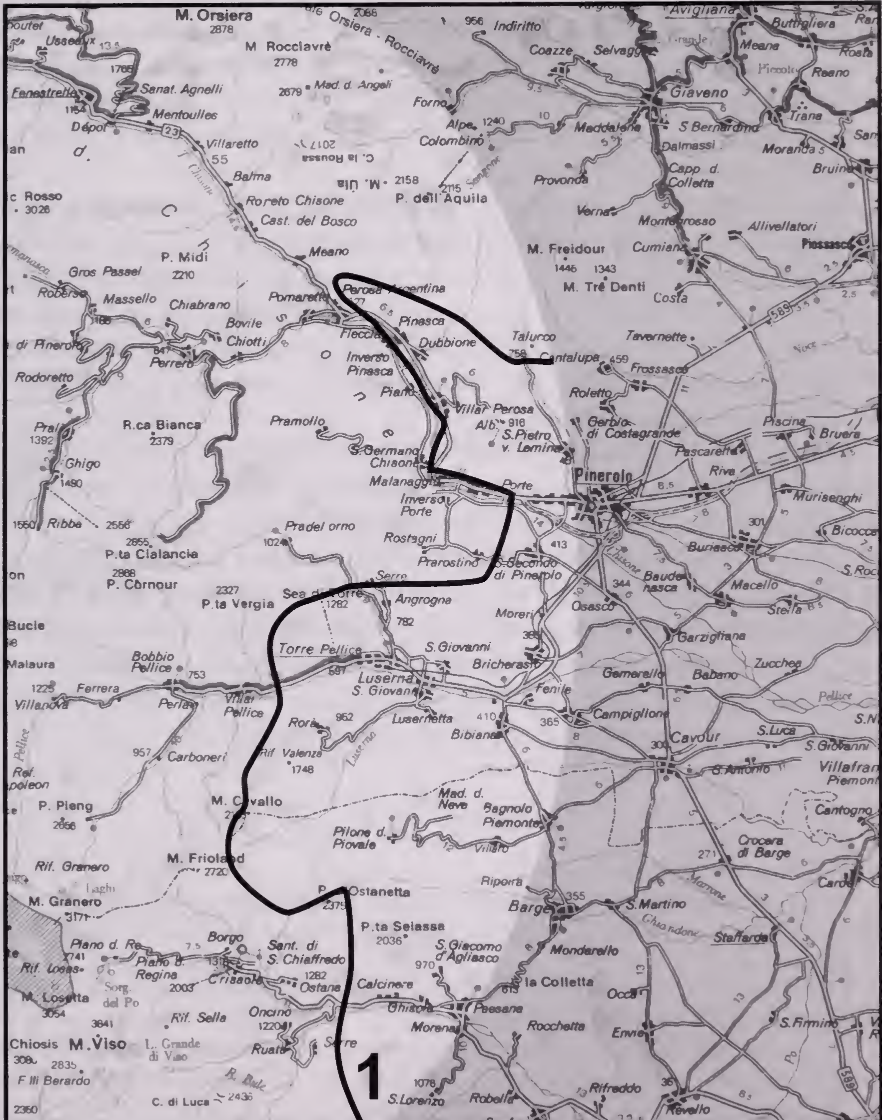
---

[29] Per *prustinenc* intendo la forma gallo-romanza parlata nel comune di Prarostino, nell'ex. Comune di Inverso Porte (ora San Germano)e a San Secondo.

[30] In particolare la voce [tʃat] giunge sino ad una linea tra Castagnole e Candiolo, Piobesi, tra Virle e Lombriasco, tra Scarnafigi, Lagnasco, Vottignasco e Savigliano; [dʒ'ari] giunge sino a Borgaretto, alle porte di Torino ed è attestato sino alle Langhe in provincia di Cuneo.

[31] Si tratta della valle della Dora in prov. di Torino e in provincia di Cuneo dell'alta valle di Stura, della val Vermenagna, della pianura intorno alla città di Cuneo, Boves, Peveragno, val Pesio. Resti di questo fenomeno ['təndre] sono comunque stati da me rilevati a Rorà, Pinasca, Villar Perosa, Porte, Abbadia Alpina (Pinerolo), San Pietro Val Lemina, Cantalupa.

Carta n. 10



1 = a ovest della linea C/G + A > [tʃ]/[dʒ]

Il *valdese* presenta alcune particolarità circa il trattamento di Ŏ e di E; in particolare sembra scostarsi dall'evoluzione tipica riscontrabile nei testi coevi provenienti dall'area occitanica presentando una fase decisamente arcaica, senza dittongazione, ad esclusione di Ŏ > uo [yu̯]/[yo] che presenta *uo* allorquando la dittongazione è condizionata dalla presenza della vocale U separata dalla fricativa labiodentale V[32]: BŎVU > *buo* e ŎVU > *huo* o è separato da c [k]; FŎCU > *fuoc*, LŎCU > *luoc*[33].

Oggi nelle valli valdesi le realizzazioni sono parecchie: FŎCU > [fˈyək]/[fjœk]/[fˈyi̯k]/[fjok]/[fˈ ok]/[fyu̯k] (Carta n. 11) e quelle che più si avvicinano ad una ipotetica forma fonetica del *valdese*, mi paiono quelle presenti in alta val Chisone nel settore tra Roure e Fenestrelle con [fˈ ok] e [lˈ ok]; nello stesso settore abbiamo però [bjuː] < [byu̯]. Tenendo presente che *o* poteva essere pronunciata [u] potremmo aver avuto la realizzazione [yu̯] ancora oggi presente a Perosa Argentina: [fyu̯k].

Come noto, nell'occitano trobadorico non è importante se la vocale si trovi in sillaba aperta o chiusa, mentre è di fondamentale importanza, come abbiamo appena visto,la natura dei fonemi che seguono la vocale.

I testi valdesi in genere presentano *o* intatto anche quando nella maggior parte del territorio occitano si ha la dittongazione: [ue]/[ye] o [œ] come in [nœi̯t]/[nœtʃ]; [fˈœja]/[fˈœʎa]; [œi̯]/[œʎ] che è l'esito oggi più diffuso alle Valli[34] senza dimenticare che è un presente pure in altri punti occitani come nella piana della Drôme; nell'alta valle Stura ma non solo[35], nel vallone dell'Arma, abbiamo invece la monottongazione in [y] ([nytʃ] [fˈyja] [yi̯]).

---

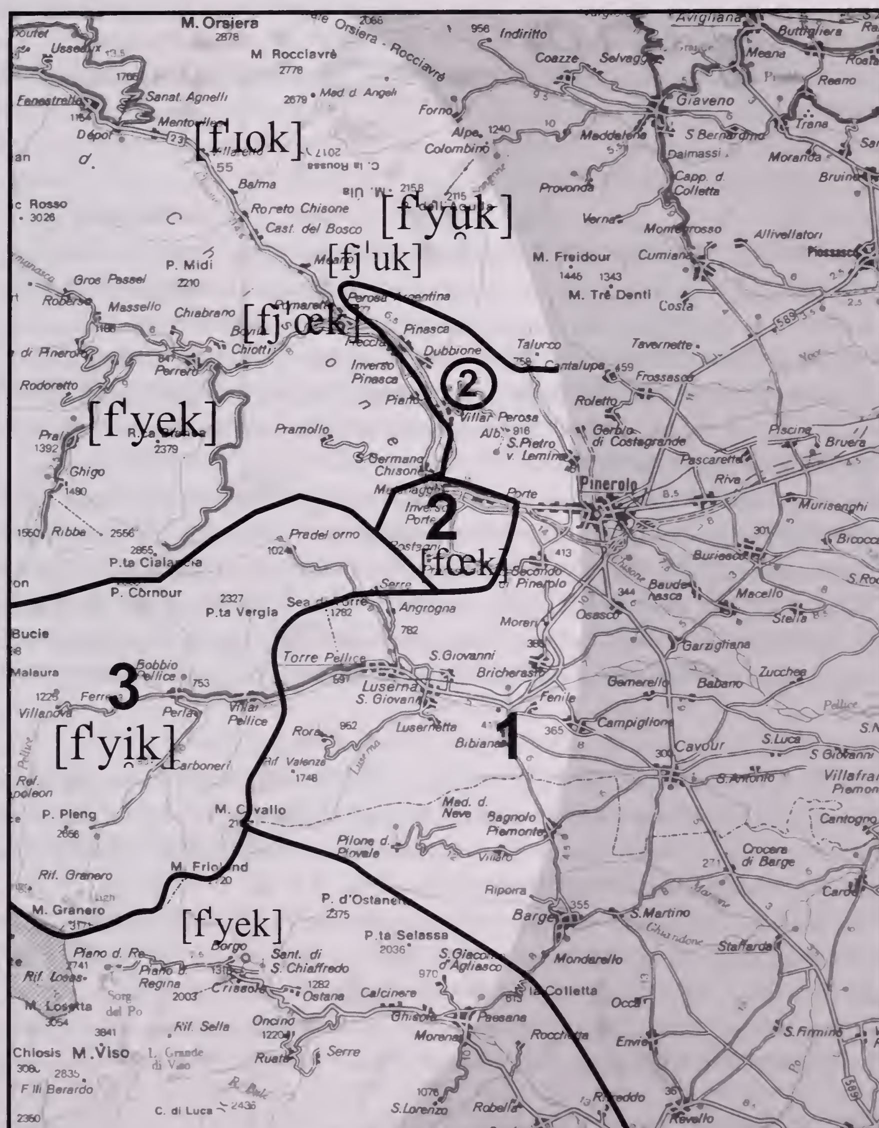
[32] Fa eccezione l'esito di NŎVU che non dittonga ma dà in quasi tutta l'area occitana *nou*, trascritto in valdese con la grafia *noo*. Nelle località dove domina il dittongo [au̯], [pau̯] < PAVORE vi è la forma [nau̯].

[33] Derivati da LŎCU sono soprattutto presenti in alta val Germanasca e in alta val Chisone; in bassa valle vi è la forma [lœja] e [lˈœa] < LŎCA.

[34] A monte dell'abitato di Charjaor (anticamente Chargeoir ma oggi ribattezzato Roreto) nel comune di Roure, il dittongo secondario [œi̯] passa ad [i̯]/[e]/[ɥ], per depalatalizzarsi a monte di Usseaux/Balboutet > [u̯]: [n i̯t]/[nˈ et]/[n ɥt]/[n u̯t]. "notte"; [kˈ eso] "coscia", [əŋk i̯]/[əŋkˈ e] [əŋkˈ ɥ]/[əŋkˈ u̯] "oggi". Sempre in questo settore possiamo avere davanti a [ʎ]/[j] il passaggio di [œ] > [ ]: [fˈ ʎo] "foglia" ma [fœʎ] "foglio".

[35] È presente in molte altre valli come in val Grana, in val Maira e in val Varaita accanto alla normale dittongazione in [ye], quando il dittongo precede la semivocale [i̯], formando un trittongo, ci può essere la semplificazione in [y]: es. [eŋkˈyi̯] "oggi", [fˈyja] "foglia", [yi̯] "occhio", [grˈyja] < gruelha "scorza".

Carta n. 11



Carta "fuoco"

1 = [fœ]
2 = [fœk]
3 = [fˈyi̯k] Alta Val Pellice

[fˈyek] Val Germanasca, Val Po e Bassa Val Chisone
[fjˈœk] Pomaretto
[fjˈuk] Perosa Argentina
[fˈyu̯k] Gran Dubbione
[fˈɪo̊k] Villaretto (Roure)

Nel Comune di Pinasca, nel vallone del Gran Gubbione, due piccole borgate poste in prossimità del colle del Besso, non presentano la dittongazione per cui avremo: [noi̯t], [koi̯t] "cotto", [fˈoja] "foglia"[36].

Nel "valdese" quindi il grafema *o* dovrebbe rappresentare tre realizzazioni fonetiche:

- > [u]
- > [o]
- > [œ]

Quest'ultima realizzazione comunque resta ipotetica; infatti il *valdese*, com'è documentato ancora oggi da alcune parlate franco-provenzali – Pinasca Carla, Rubiana –, avrebbe potuto conservare la vocale *o* a differenza della quasi totalità delle parlate occitane moderne che in questa posizione dittongano. È possibile invece che il valdese fosse incapace di interpretare graficamente una vocale [œ] < [ue]/[ye] non presente nel sistema grafico dell'occitano medioevale, il *roman*, di derivazione latina.

Molto probabilmente in quel periodo l'originale dittongo ue si stava evolvendo al moderno œ[37] e questo è documentato in alcuni termini che presentano il dittongo *ue* [ue]/[ye]: nel *Bestiari* vi è *uerge* < ŎRDEUM "orzo" accanto ad *ordi*[38], forma diffusa nelle basse valli; *cuebre* "copre". Nel *Vergier* ho notato *cuebron* "coprono" e *uebres* "tu apri"; nel manoscritto di Cambridge *Del pecca de la lenga*, sono presenti sia la forma *folhas* che *fuelhas* "foglie" (Montet, 1885 p. 219).

In tutta l'area occitana della provincia di Torino la vocale E resta intatta mentre in quasi tutta l'area d'oc, se condizionata da fonemi quali la vocale /i/, la semiconsonante /j/, la semivocale /i̯/ o la consonante palatale /ʎ/, dittonga; la dittongazione è presente già dall'alta valle Po.

Nel valdese come nelle odierne parlate valligiane, avremo quindi MELIUS > melh [meʎ]/[mei̯] oc. mielh "meglio"; VETULUS > VECLU > *velh* [veʎ] / [vei̯] oc. vielh "vecchio"; MEDIUM > *al mey* (*Novel Sermon*) [mei̯] oc. mieg.

Il piemontese come il franco-provenzale tuttavia dittongano *e* < Ē/Ĭ in [ei̯] che in alcune aree (Langhe, Monferrato) può passare ad [ai̯]: TELA >

[36] *o* davanti a vocale o consonante palatale, rimane intatto nella parlata di Rubiana (L. Alliano 1970/71): [noi̯t], [fˈoja] ecc.; l'area franco-provenzale della Drôme, in genere mantiene Ŏ davanti a consonante palatale: [fˈoja] (Bouvier, 1976, p. 324 sgg.).

[37] Meyer-Lübke era dell'avviso che *œ* fosse il risultato dell'evoluzione diretta di Ŏ (A. Sombrero, 1974, p. 137 nota 110).

[38] A Lusernetta e Torre Pellice [ˈœrdi].

[tˈei̯la]/[tˈai̯la]; SERA > [sˈei̯ra]/[sˈai̯ra]; BIBERE > [bˈei̯ve]/[bˈai̯ve]; MENSE > [mei̯s].

L'area occitana, in questo caso è conservativa[39]; tuttavia nelle valli del Chisone, della Germanasca e della Dora si è avuta, forse attraverso un allungamento vocalico condizionato dalla liquida L, l'inserzione di una vocale debole, con evoluzioni locali diverse: TELA > [tˈela] > [teˈela] > [tjˈela]; [tˈeala] > [tjala][40]. ESTELA > [ei̯tˈelo]/[ei̯tˈealo]; [eːtˈeło]; [itjˈałə]. MOSTELA "donnola"> [muːtˈelo]/[muːtˈealo]; [muːtˈeːło]; [muːtjˈałə].

Il fenomeno è ampiamente presente nel settore transalpino ed è diffusissimo nell'alverniate e nel limosino.

Il *valdese* presenta una forte percentuale di aggettivi terminanti con il suffisso *–ivol*: *cagivol* "caduco", *desirivol* "desiderabile", *entendivol, enseguivol, desprecivol*, *enganivol, habondivol* ecc.

La desinenza *–ible* della lingua moderna è praticamente sconosciuta.

Questo tipo di formante, segnalata da L. Alibert nella sua *Grammatica Occitana* (1976) – realizzata foneticamente con [ibu]/[ibul]/[ibulo] nel lengadociano – è ancora variamente attiva alle Valli; In alta val Chisone ho registrato alcuni aggettivi: [vendˈivu] "vendibile", [terˈivu] "ricco di terra", [amurˈivu] "acquitrinoso", [mei̯nadʒˈivu] "utilizzabile"; nella vicina valle della Dora, a Chiomonte: [manˈivu] "maneggevole", [krentˈivu] "temibile".

Anche i paradigmi verbali del *valdese* hanno precisi riscontri con le parlate moderne, in particolar modo il futuro con la caratteristica uscita in **-e** dell'occitano alpino, a differenza delle altre forme regionali dell'occitano e del piemontese che presentano l'uscita in *–a*:

- verbo essere: *sarei*, *sares*, *sarè*, *saren(m)*, *saretz*, *saren* (io sarò…; oc. *sarai*, *saras*, *sarà*, *sarem*, *saratz*, *saran*; piem. pedemontano *sarai*, *saras*, *sarà*, *saroma*, *sareve*, *saran*)

[39] L'area non dittongante è estremamente estesa, in particolare nel Pinerolese si estende sino a Piossasco, Voliera, None, Castagnole Piemonte, Virle con la punta estrema di Osasio (in pratica l'antica provincia di Pinerolo); nella vicina provincia di Cuneo si estende sino a Moretta, Torre San Giorgio per poi avvicinarsi alla base della zona alpina. Si tratta in pratica dell'antica estensione dell'area gallo-romanza d'oc. La conservazione, al margine di quest'area di forme come [beu̯] "bevi" (torinese [bˈ i̯v]) che giungono sino a Piovesi, Casalgrasso, Villanova Solaro, Saluzzo, Lagnasco, Savigliano, Fossano, Centallo fanno pensare ad un'area ancor più vasta.

[40] In questo esempio vengono rilevate le principali evoluzione di *e*, senza tener conto delle ulteriori modifiche della liquida e della *a* finale atona.

- verbo avere: *aurei*, *aures*, *aurè*, *auren(m)*, *auretz*, *auren* (io avrò...; oc. *aurai*, *auras*, *aurà*, *auram*, *auratz*, *auran*; piem. pedemontano *avrai*, *avras*, *avrà*, *avroma*, *avreve*, *avran*).

Le forme in *–e* si estendono anche all'area grigia in tutto il settore tra la val Chisone e la val Po.

Alcuni termini presenti nei documenti e relativi al lessico alpino e ancor oggi ampiamente utilizzati nelle valli, ci permettono di scorgere, al di là della patina arcaicizzante delle varie opere, il fondo vivo del parlato che non doveva essere poi così diverso da quello odierno salvo per i recenti apporti eterogenei di origine francese, italiana e piemontese. Probabilmente all'epoca venivano preferite forme di origine occitano provenzale come possiamo scorgere analizzando i termini *pregont* "profondo"; *pregondament* "profondamente", *pregondeça* "profondità" (*Vergier*), accanto alle forme indigene *perfonça* "sprofondati", *al perfoncza* "in profondità" o, sempre dal *Vergier*, *maudire* "maledire" accanto alla forma *maleizir,* continuata ancora oggi in alta val Maira.

In altri casi è riscontrabile l'utilizzo di forme diverse ma dal medesimo significato all'interno dello stesso testo che ci permette di intravedere una antica penetrazione di voci di origine padano-italica o di altra provenienza, che, nell'intento del redattore del documento, forse con scopi didascalici, potevano spiegare meglio il significato di parole e di maniere di dire.

Nel *Bestiari*, *De l'aliphant* possiamo leggere i seguenti passaggi: *el se apoja en l'albre* e più avanti... *se appilla en l'albre*, dove chiaramente l'italico *apoja* "appoggia" traduce l'occitanico se *appilla.* Oggi la forma italica, a svantaggio di [apil'a:] o [apjel'a:] (cfr. Pons Genre 1997) ha decisamente conquistato ampi settori vallivi. Sempre nel *Bestiari*, *De la vipra* vi è una forma anch'essa di origine italica *e derant lo temp de l'aparturiment* "e prima del tempo del parto" soprattutto se messa a confronto con una forma autoctona presente nel testo sul matrimonio (Soggin 1951): *al temp de la palhola* "al tempo del parto" e *cant ilh seré en palhola* "quando (lei) sarà nel parto" ampiamente utilizzata nelle valli (Pons Genre 1997).

Nei testi è rilevabile un sincretismo lessicale tra la zona più interna dell'area valdese e quella esterna (Morosi 1890, pp. 320-321, sgg.) area o zona grigia. Nel Vergier ad esempio troviamo *cuberçel* "coperchio" accanto a *cuversel* forma oggi attestata nelle basse valli; *preyre* "prete" accanto a *preve.*

Altri interessanti doppioni ci vengono da voci legate al mondo animale: nel *Bestiari, De la frumicz*; nel *Novel Sermon* versione di Dublino, verso 188, *la via de la furmiç* "la strada della formica" opposto alla versione di Cambridge,

verso 192, dove troviamo *la via de la furmia.* In questo caso è probabile che si tratti di documenti redatti da amanuensi provenienti da aree diverse delle valli. Infatti *furmiç*, *frumicz*, *fermiz* rappresenta una particolarità lessicale dell'area alpino occitana e si discosta dalle altre forme presenti in area romanza. Nel settore pedemontano non sono attestati continuatori da FORMICA (REW 3445, ALI 862, ALF 605, AIS 464) ma esclusivamente da *FŪRMICA > [fyrmˈia] con le forme secondarie [frymˈia]/[fˈyrmja]/[myrfˈia]. Come accennato nelle valli alpine occitane sono attestate delle forme[41] che possiamo far risalire ad un tipo *FŪRMICE(M); al riguardo Dauzat (1938) riporta la forma *fourmi* (*formiz* XII sec., var. *fromiz* Marie de France, ecc; «souvent masculin jusqu'au XVI s.»), «du latin vulgaire (à l'acusatif) *FORMĪCE(M)».

L'utilizzo del verbo *malhar* > *MALLEARE "mangiare degli animali": *cant Adam fo vençu del diavol fo malha e soça e degita de la gloria del paradis* "quando Adamo fu vinto dal diavolo fu mangiato e insozzato e buttato dalla gloria del Paradiso" (*Bestiari*, *Del lop*), ci permette di scorgere la natura bestiale del diavolo; questo verbo, che viene utilizzato per indicare l'azione del "mangiare degli animali" (Genre 1967) o per indicare lo sperpero di denaro, è presente tra la val Po e il Sangone, in una piccola parte del territorio di pianura attinente a queste valli e nel vicino Queyras francese[42].

Nei testi è utilizzata una particolare forma pronominale con una frequenza simile a quella della lingua moderna delle valli; nell'occitano alpino orientale si presenta oggi con le forme [al]/[i:] al maschile e [i:]/[la:], [a:], [le] al femminile.

La forma [i:] del maschile plurale davanti a vocaleb passa a [il]/[iʎ] > [ɉ]/[iz]: [il avˈieŋ]/[iʎ avˈieŋ]/[ɉ avˈieŋ]/[iz avˈioŋ] (Villaretto Roure). Il valdese presenta la ripetizione del pronome personale *el* al maschile singolare, passato più tardi ad *al: que el es stopa* > [ke el es stupˈa] corrisponde al moderno [k al e stupˈa]. Il femminile *ilh* rappresenta la forma moderna [i:] che davanti a vocale può essere realizzata con [il]/[iʎ] > [ɉ]: [i: bevˈia] ("lei beveva"), [il anˈava]/[iʎ anˈava]/[ɉ anˈava] ("lei andava").

---

[41] Demonte (ALI) *un fürmís*, Acceglio (ALI) *lu fermízi*, Casteldelfino (ALI) *lu fermís*, Ostana (AIS) *frümív*, Pontechianale (AIS) *fërmís*, Pramollo (AIS), *frümī*, Bobbio Pellice (ALF) e Villar Pellice (ALEPO) *frümís*, Perrero (AIS) *fürmī*, Roure *frümī*, Barcelonette *farmís*, Queyras *fremise*.

[42] In bassa val Po [malhˈa:] > [majˈe]/[majˈa] è conosciuto sino a Revello, Rifreddo e nell'alta valle a monte di Sanfront. Si estende inoltre al settore pedemontano tra Pinerolo e la bassa val Sangone con la forma *maie*.

Le forme femminili plurali riprendono sostanzialmente la forma dell'articolo femminile plurale. Il tipo [laː] che è particolarmente attivo nelle valli tra il Pellice e l'alta valle della Dora, in qualche caso può essere ridotto ad [aː]: [laː diz'ieŋ] > [aː diz'ii̯ŋ] (Pomaretto).

Nelle valli della provincia di Cuneo il sistema è meno radicato soprattutto al plurale; in genere *al* è intatto in tutte le posizioni salvo ad Ostana dove davanti a vocale si realizza una forma decisamente particolare: [ar l av'io] "lui aveva".

Dopo l'esame delle principali caratteristiche riscontrabili nel valdese manoscritto d'epoca tardo medievale, sono convinto che questa forma linguistica doveva avere le sue radici nelle parlate delle Valli Valdesi, soprattutto in quel settore montano posto tra la bassa Val Pellice e la bassa Val Chisone dove vi è una forte presenza di quei fenomeni che la caratterizzano. L'utilizzo di forme presenti nell'area più esterna alle Valli come *preve*, *apojo* ecc. alternate a *preyre*, *apilla,* ci possono sconcertare ma si tratta di voci ancora oggi riscontrabili in questo territorio e il loro utilizzo sincronico ubbidiva forse a canoni legati alla predicazione e agevolava, attraverso questa scarsa rigidità linguistica, l'opera dei *barba*.

Nulla vieta comunque di pensare che un tempo l'occitano parlato in questo settore valligiano possedesse più elementi che oggi definiamo arcaici, specialmente lessicali come *arma* "anima", *cors* "corpo"[43], oggi scomparsi da quest'area.

Nel *Protocòl Orcel* del 1532 sono presenti voci come *molher* "moglie", *sen reire* "del fu", *verchiero* "dote", *fogagna* "cucina"[44], *erme* "incolto", oggi completamente scomparse dall'area.

La lettera di Georges Morel (e di Pierre Masson) indirizzata al riformatore Martin Bucero, sicuramente redatta dopo il sinodo di Merindol del 1530, è ancora scritta in lingua *valdese*, sebbene nessuno dei due fosse originario delle valli – Morel è di Freissinieres, Masson è borgognone – mentre i coevi testi amministrativi pervenuti dall'alta valle del Chisone ci pemettono di vedere che la lingua parlata presentava già una struttura molto più simile a quella odierna.

Possiamo dedurne che il valdese si fosse ormai standardizzato su modelli collaudati, una sorta di *koyné* utilizzata all'interno della gerarchia valdese, tuttavia come ho fatto notare alla nota 22, la lingua moderna in qualche caso, anche a livello grafico, faceva capolino qua e la nei testi. Sempre questo testo ci offre un verbo: *veyre* "vedere" – quando i testi valdesi presentano in genere la vorma

---

[43] È ancora presente nella parlata dell'alta val Chisone.

[44] È un termine ancora attivo in alta val Varaita.

veser che probabilmente riflette il moderno [veː(r)] e [vei̯r] che forse riflette la forma delle basse valli [vei̯] – diffusa in tutta l'area occitana e nel vicino brianzonese.

Soprattutto il lessico ci rimanda all'area alpina occitana allorquando troviamo termini come *derbon* "talpa", *chamos* "camoscio", *verp* "verme" o maniere di dire come *ço es reymerlo del pecca* (*Bestiari*, *aliphant*) tradotto con redimerlo ma dove oggi è ancora conservato come in bassa val Chisone, ha il valore di sollevare, sostituire nel lavoro o *lo treysis* (*Bestiar*, *la vipra*) "lo ingoia" dal verbo *tréize* "inghiottire" (Pons Genre 1997, Pons 1973) presente in val Germanasca ma sconosciuto altrove. Anche l'uso dell'enclitica rimanda il *valdese* all'area tra la val Germanasca e la bassa val Pellice e in genere alle basse valli occitane del versante Piemontese.

Avevo accennato all'inizio di questo lavoro al rapporto tra parlato e rappresentazione grafica: nulla vieta che già all'epoca la *–a* finale atona dei femminili fosse realizzata secondo le abitudini fonetiche del lettore, del predicatore, che il grafema *lh* fosse interpretato foneticamente sia come [ʎ] che come [j].

A ben cercare il valdese è una lingua a base naturale rivestita di una patina dotta che dava alla lingua un aura di importanza rispetto ad un pubblico illetterato; si sostituiva al latino ecclesiastico una lingua a base popolare infarcita di termini trobadoreschi, spesso etereogenei che permetteva comunque la realizzazione di operazioni mediatiche utili alla predicazione e al proselitismo.

FRANCO BRONZAT

BIBLIOGRAFIA

Elenco delle principali abbreviazioni

A.G.I. = Archivio Glottologico Italiano
B.A.L.I. = Bollettino dell'Atlante Linguistico Italiano
B.C.D.I. = Bollettino della Carta dei Dialetti Italiani
B.S.E.H.A. = Bulletin de la Société d'Etudes des Hautes Alpes
B.S.S.V. = Bollettino della Società di Studi Valdesi già Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise (B.S.H.V.)

I.E.O. = Institut d'Estudis Occitans
LaV. = La Valaddo
N.T. = Novel Temp
Q.L.O. = Quasern de Lingüistica Occitana
R.I.D. = Rivista Italiana di Dialettologia
R.Li.R. = Revue de Linguistique romane
R.L.R. = Revue de Langues romanes
V.U. = Valados Usitanos

Repertori bibliografici

A. Armand Hugon, G. Gonnet, *Bibliografia Valdese*, Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, 1953.

A. e G.P. Clivio, *Bibliografia ragionata della lingua regionale e dei dialetti del Piemonte e della Valle d'Aosta, e della letteratura in Piemontese*, Torino, Ca dë Studi Piemontèis, 1971.

Studi e pubblicazioni sulla lingua e letteratura valdese

E. Balmas, M. Dal Corso, *I Manoscritti Valdesi di Ginevra*, Torino, Claudiana, 1977.

E. Balmas, *Note su i Lezionari e i Sermoni Valdesi*, in *Nuove ricerche di letteratura occitanica*, a cura di Id., Torino, Claudiana, 1983, pp. 25-45.

E. Balmas, *L'Oracion de Manasesses del Cod. GE 209*, in *Nuove ricerche*, cit., pp. 77-93.

E. Balmas, *L'adattamento Valdese del "Pastore di Erma"*, in *Nuove ricerche*, cit., pp. 109-123.

G. Balme, *I Poemi Valdesi*, B.S.H.V., 21, 1904, pp. 39-61.

L. Borghi Cedrini, *Appunti per la Lettura Di Un Bestiario Medievale. Il Bestiario Valdese*, Torino, Giappichelli, 1976.

L. Borghi Cedrini, *Schede Linguistiche*, Giappichelli Ed. Torino, 1977.

L. Borghi Cedrini, *Interrogativi sul Bestiario Valdese*, B.S.S.V., 145, 1979 pp. 35-43 (anche in *Nuove ricerche*, cit., pp. 65-73).

L. Borghi Cedrini, *La Lingua dei Manoscritti Valdesi e gli Attuali Dialetti delle valli*, B.S.S.V., 148, 1980. Pp. 37-47 (anche in *Nuove ricerche*, cit., pp. 11-21).

L. Borghi Cedrini, *Cultura "Provenzale" e cultura "Valdese" nei Mettra CENECHE (Versi di Seneca) dal ms Dd XV 33 (Bibl. Università di Cambridge)*, Torino, Giappichelli, 1981.

M. Carrières, *Sur la langue de la Bible de Valdo*, B.S.S.V., 85, 1946, pp. 28-34.

M. Carrières, *Quelques poètes protestants de langue d'oc du XVI siècle*, B.S.S.V, 87, 1947, pp. 46-56.

M. Dal Corso, *Su una Fonte Latina del Poemetto "La Barca"*, in *Nuove ricerche*, cit., pp. 49-62.

M. Dal Corso, *In Margine alla Versione Valdese del Sacrificio dei Maccabei*, in *Nuove ricerche*, cit., pp. 97-106.

M. Dal Corso e L. Borghi Cedrini (a cura di), *Vertuz e altri scritti*, Torino, Claudiana, 1984.

M. Esposito, *Sur quelques manustrits de l'ancienne littérature religieuse des Vaudois du Piemont*, «Revue d'Histoire Ecclésiastique», XLVI, 1-2, 1951.

A. De Stefano, *La Noble Leçon des Vaudois du Piémont*, Paris, Champion, 1909.

A. Degan Checchini, *Note sulla Genesi del MS.C.4.17 di Dublino*, in *Nuove ricerche*, cit., pp. 127-133.

J. Gonnet, A. Molnar, *Les Vaudois au Moyen Age*, Torino, Claudiana, 1974 (part. cap. VII: *La littérature vaudoise*, pp. 319-369).

A. Jolliot-Brenon, *Les manuscrits littéraires vaudois, Presentation d'ensemble*, in Atti del VII Congresso Internazionale di Lingua e letteratura d'Oc e di Studi Francoprovenzali, Montelimar, «Cultura Neolatina», XXXVIII, 1-6, 1978, pp. 105-128.

H. Meille, *Les lacunes du ms.de Zurich du N.T. Vaudois, comblées à l'aide du ms. de Dublin*, B.S.H.V., 5, 1889, pp. 35-46.

E. Montet, *Histoire Littéraire des Vaudois du Piémont*, Librairie Paris, Fischbacher, 1885.

A. Muston, *Aperçu de l'Antiquitè des Vaudois des Alpes d'apres leurs poèmes en langue romane*, Pignerol, Imprimerie Chiantore & Mascarelli, 1881.

A. Muston, *Examen de quelques observations sur l'Idiome et les Manuscrits Vaudois*, Pignerol, Imprimerie Chiantore & Mascarelli, 1883.

H.-R. Nüesch, *Altwaldensische Bibelübersetzung, Manuskript nr. 8 der Bibliothèque municipale Carpentras*, Bern, Francke, 1979.

A.A. Pons, *Six Poèmes Vaudois d'après les codes de Cambridge – Genève – Dublin*, Torre Pellice, Imprimerie Alpine, 1910.

T. Pons, *Georges Morel Prosateur occitan du XVI me siècle*, «Annales de l'Institut d'Etudes occitanes», IV s., 1968, pp. 341-334.

M. Raynouard, *Choix des poésies originales des Troubadours*, Paris, 1817 (Tome deuxième, pp. CXXXVII-CXLIV, *Poésies des Vaudois*).

C. Salvioni, *Les lacunes du Ms. De Zurich du N.T. Vaudois, comblées à l'aide du ms. De Dublin*, B.S.S.V., 5, 1889, pp. 35-43.

C. Salvioni, *Il Nuovo Testamento Valdese, secondo la lezione del Codice di Zurigo*, A.G.I., 1890, pp. 1-308.

J.A. Soggin, *Uno scritto sul Matrimonio dei Valdesi prima della Riforma*, «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei», CCCXLVIII, 8a, 1951, pp. 400-410.

E. Tron, *L'epoca della composizione della Nobla Leiçon*, B.S.H.V., 21, 1904, pp. 33-38.

E.Tron, *A propos de la "Nobla Leiçon"*, B.S.H.V., 27, 1910, pp. 50-62.

V. Vinay, *Le confessioni di fede dei Valdesi Riformati con documenti del dialogo fra "prima" e "seconda" Riforma*, Torino, Claudiana, 1975.

Grammatiche, vocabolari, glossari, nomenclature

L. Alibert, *Gramatica occitana*, Montpelhièr, Centre d'Estudis occitans, 1976.

L. Alibert, *Dictionnaire Occitan-Français*, I.E.O., 1977.

F. Allemand, *Mots caracteristiques du patois des Hautes Alpes*, B.S.E.H.A., 1883, pp. 224-232.

C. Arnaud, *Glossario*, in *Une mémoire de Saint-Veran, vie traditionnelle et patois queyrassin*, «Le Monde Alpin et Rhodanien», 3, 1983.

F. Arnaud, G. Morin, Le langage de la Vallée de Barcellonette, Paris, 1920.

L. Arnaud, *«Soixante ans de vie, d'histoire et de souvenirs» con glossario del linguaggio di Dieulefit*, Toulouse, Privas, 1968.

Associacion Culturala Occitana – La Sosta Gavòta, *Pechon vocabulari gavòt*, Gap, 1979.

J.A. Chabrand, A. De Rochas D'Aiglun, *Patois des Alpes Cottiennes (Briançonnais et Vallées Vaudoises et en particulier du Queyras)*, Grenoble – Paris, 1877.

J. Jalla - D. Rivoir, *Petit vocabulaire explicatif des termes topographiques locaux*, in *Guide des Vallées Vaudoises*, Torre Pellice, 1911.

S. Jouglard, *Mots caractéristiques du patois des Hautes Alpes*, B.S.E.H.A., 1882-1883.

F. Mistral, *Lou Trésor dóu Felibrige ou Dictionnaire Provençal - Français*, (1879-1886), 2 voll.

L. Moutier (Abbé), *Grammaire Dauphinoise*, Montelimar, 1882.

F.N. Nicollet, *La conjugaison, l'article; le nom de nombre, le nom ou substantif et l'adjectif qualificatif, pronoms personnels, pronom refléchi ecc. dans la langue populaire du Gapençais*, B.S.E.H.A., 1901, pp. 111-122, 267-282, 343-354; 1902, pp. 119-136, 211-233.

G.B. Pellegrini, *Appunti di Grammatica Storica del Provenzale*, Pisa, Libreria Goliardica, 1965.

T. Pons, *Piante da frutto spontanee e coltivate in Val Germanasca, con nomenclatura dialettale*, B.S.S.V., 66, 1936.

T. Pons, *Arte rustica valdese – il «focolare valdese» con glossario di termini dialettali di Bobbio Pellice e Massello*, Lares, 1-2, 1954.

T. Pons, *Dizionario del Dialetto Valdese della Val Germanasca (Torino)*, con note fonetiche e morfologiche di A. Genre, Torre Pellice, 1973.

T. Pons, A. Genre, *Dizionario del Dialetto Occitano della Val Germanasca*, Alessandria, dell'Orso, 1997.

G. Roletto, *Termini Geografici dialettali delle Valli Valdesi*, «Rivista Geografica italiana», 22, 1915, pp. 191-199, 285-293.

G. Rolland, *L'occitan gavòt. Champsaur, Embrunais, Gapençais, Pays du Buëch, Queyras, Ubaye, etc., Précis di grammaire*, Gap, Centre Culturel Occitan des Hautes Alpes, 1982.

J. Ronjat, *Grammaire historique des Parlers provençaux*, vol. 4, Montpellier, 1930-1941.

A. Vignetta, *Patouà Lingua della nostra montagna. Introduzione per una grammatica del dialetto provenzale della Val Chisone*, Fenestrelle, 1979.

A. Vignetta, *Patouà Grammatica del dialetto provenzale alpino della medio alta Val Chisone*, Alzani, Pinerolo, 1981.

Studi e ricerche linguistiche

L. Alliano, *Il lessico della parlata rustica di Rubiana*, Tesi di Laurea, Università di Torino, a.a. 1970/71.

A. Baretti, *Appunti di lessicologia piemontese, Contributo allo studio delle correnti lessicali in Piemonte*, Mondovì, 1919.

P. Bec, *Langue Occitane, Que sais-je?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967.

Beolé, *Il «piemontese» delle frazioni di Paesana (alla ricerca di un sostrato occitano)*, V.U., 10, 1981, pp. 56-59.

R. Bermond, *Lë sabée dë notri reiri. La saggezza dei nostri avi*, Pinerolo, Alzani, 1977.

P. Bert, *Le patois de la haute vallée du Cluson. Essai de philologie romane*, Mortara, Botto, 1907.

B. Biondelli, *Saggio sui dialetti gallo-italici*, Milano, 1853 (ristampa anastatica, Bologna, Forni, 1970).

K. Boger, E.F. Vogt, *Die Sprache der Waldenserkolonien in Serres und Neuhengstett (Württemberg)*, Z.R.Ph., 50, 1930, pp. 436-483.

J. Bonin, F. Bronzat, *Assai d'inventari de la litteratura occitana aupenca*, «Obradors Novèla Tièra», 5, 1974 pp. 58-67.

J.C. Bouvier, *Le pronom personnel sujet et la frontière linguistique entre provençal et francoprovençal*, R.L.R., 35, 1971, pp. 1-16.

J.C. Bouvier, *Le vocabulaire francoprovençal dans la Drôme provençale. Etude de quelques aires lexicologiques*, in *Actes du IVème Congrès de Langue et Littérature d'Oc et d'Etudes Provençales*, Avignon, 1970.

J.C. Bouvier, *Quelques aspects de la diversité phonétique dans la Drôme provençale. Remarques sur la nasalisation*, R.Li.R., XXX, 1966, 117-118, pp. 122-133.

J.C. Bouvier, *Les parlers provençaux de la Drôme. Etude de géographie phonétique*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1976.

J.C. Bouvier, *L'occitan en Provence. Le dialect provençal, ses limites et ses variétés*, R.Li.R., 43, 1979, pp. 46-62.

J.C. Bouvier, *L'occitan en Provença. Lo dialecte provençau, sei limits e sei varietats*, «Annals I.E.O.», 3, 1978, pp. 3-22.

F. Bronzat, *Suddivisione dialettale e delimitazione territoriale*, «Lou Soulestrelh», VI, 1976, 2, pp. 3-4.

F. Bronzat, *Per una delimitacion dell'occitan del caire italian, 1°*, Q.L.O., 6, 1977, pp. 48-55; *2°*, Q.L.O., 7, 1978, pp. 3-22.

F. Bronzat, F. Martel, *L'aira dialectala "Vivarò aupenca"*, Q.L.O., 6, 1977, pp. 38-48.

F. Bronzat, *Il "Protocòl Orcel": un documento inedito in occitano alpino*, N.T., 24-25, 1985, pp. 95-107.

F. Bronzat, *Noterelle di Letteratura Valdese*, «Ousitanio Vivo», 163, 1992, p. 3.

F. Bronzat, *Un fenomène de conservacion fonetica en quelque endreit de las Alpas e dals Pirenens e son enterpretacion grafica*, in *Actes du Congrès Internationale d'Etudes Occitanes*, Victoria – Gasteiz, 22-28.8.1993, Victoria 1994, Tome II, pp. 685-700.

C. Brunel, *Les plus anciennes chartes en langue provençale*, Paris, 1926.

M. Carrières, *Quelques poètes protestants de langue d'oc du XVI siècle*, B.S.S.V, 87, 1947, pp. 46-56.

L. Clédat, *Compte Municipal de Tournon*, «Revue des Patois», II, 1887, pp. 241-247.

G.P. Clivio, *Language Contact in Piedmont: Aspects of Italian Interference in the Sound System of Piedmontese*, in *Studies for Einar Haugen*, The Hague, Mouton, 1972, pp. 119-131 (anche in *Storia Linguistica e Dialettologica Piemontese*, Torino, Centro Studi Piemontesi / Ca de Studi Piemontèis, 1976, pp. 91-106).

G.P. Clivio, *Su alcune vicende lessicali del Gallo-italico occidentale*, in *Civiltà del Piemonte, Studi in onore di Renzo Gandolfo nel settantacinquesimo compleanno*, Torino, Centro Studi Piemontesi, 1975, pp. 29-46.

A. Cornagliotti, *Documentazioni medievali di provenzale alpino della Valle del Queyras e dell'alta Val di Susa*, in *CORONA ALPIUM, Miscellanea di Studi in onore di Carlo Alberto Mastrelli*, Firenze, Istituto di Studi per l'Alto Adige, 1984, pp. 43-60.

A. Dauzat, *Les sous produits de C (+ A latin) dans la Gaule Romane*, «Revue de Philologie Française», I, 39, II, 40.

Th. De Felice, *Eléments de grammaire du parler de l'enclave prtestante du velay oriental*, Cercle Occitan d'Auvergne, Auvernha tarra d'òc, 1973.

Th. De Felice, *Le patois de la zone d'implantation protestante du nord-est de la Haute-Loire*, Paris-Genève, Champion-Slatkine, 1983.

A. Dumas, *Traitement de A final atone en provençal et en haut-alpin*, B.S.E.H.A., 1896, pp. 230-244.

A. Dumas, *Le parler des Hautes-Alpes*, B.S.E.H.A., 1898, pp. 9-16.

A. Dumas, *Le provençal et le haut-alpin. Des consonnes intervocaliques*, B.S.E.H.A., 1892, pp. 325-342.

A. Dumas, *L'étude des parlers locaux*, B.S.E.H.A., 37, 1901.

C. Ferrero, *Lî velh travalh en Val San Martin*, Pinerolo, La Cantarana, 1984.

P. Gardette, *Limites phonétiques du franco-provençal au pays de Forez*, «Romanica Helvetica», 14, 1939, pp. 22-36.

P. Gardette, *Géographie phonétique du Forez*, Macôn, 1941.

A. Genre, *Malleare: «mangiare»*, AGI, III, 1, 1961, pp. 55-68.

A. Genre, *Contrasti di lingue e culture in Val Germanasca*, B.C.D.I., 4, 1969, pp. 147-150.

A. Genre, *L'inchiesta di Ugo Pellis per l'A.L.I. a Prali (Torino)*, in B.A.L.I., n.s., 17-18, 1970, pp. 18-32.

A. Genre, *Il Nostro «patois»*, in S. Bessone, *Val San Martino*, Pinerolo, Alzani, 1971.

A. Genre, *La parlata di Guardia Piemontese: comunità occitana di Calabria*, N.T., 4, 1977, pp. 40-44.

A. Genre, *Temi e prospettive degli studi sulle parlate provenzali cisalpine*, in *Lingue e Dialetti dell'Arco Alpino Occidentale* (Atti del Convegno Internazionale di Torino, 12-14 aprile 1976), Torino, 1978, pp. 182-192.

A. Genre, *Le parlate occitano-alpine d'Italia*, R.I.D., 4, 1980, pp. 305-310.

A. Genre, *Dittongamenti condizionati e non in un'areola dell'occitano alpino*, in *Espaces Romanes, Etudes de Dialectologie et de géolinguistique offertes à Gaston Tuaillon*, vol. 1, Grenoble, 1988, pp. 215-228.

A. Genre, *Nasali e nasalizzate in Val Germanasca*, RID, XVI, 1992, pp. 181-224.

A. Genre, *Fenomeni quantitativi in una parlata occitana del Piemonte*, in *Atti del II Congresso Internazionale della Association Internationale d'Etudes Occitanes*, Torino, 31 agosto-5 settembre 1987, Torino, 1993, vol. II, pp. 679-702.

C. Grassi, *Profilo linguistico della Valle di Susa*, «Segusium», 1, 1964, pp. 19-25.

L. Grill, *Appunti sul parlare di Prali. Dell'influenza dell'accento tonico sulla vocalizzazione*, B.S.S.V., 82, 1944, pp. 33-35.

I. Griset, *La parlata provenzaleggiante di Inverso Pinasca (Torino) e la penetrazione del piemontese in Val Perosa e in Val San Martino*, Torino, Giappichelli, 1966.

I. Griset, *La parlata provenzaleggiante del Gran Dubbione (Bassa val Chisone)*, in *Actas del XI Congreso Internacíonal de lingüistica y filología Romanicas* (Madrid, 1965), Madrid, C.S.I.C., 1969, pp. 1511-1520.

E. Hirsch, *Die Notariatsakten von Mentoules aus den Jahren 1532 und 1549 (Codice Gouthier)*, «Zeitschrift für romanische Philogie», Band 91, Heft 3/4, 1975.

J. Jalla, *Quelques notes historiques sur le français et l'italien, comme langues parlées chez les Vaudois du Piemont*, B.S.H.V., 11, 1894, pp. 86-91.

P. Lebel, *Charte Originale du Valentinois en Langue Provençale*, R.L.R., T. LXVIII, 1937, pp. 179-183.

E. Martin, *Lessico del patois di Villaretto*, LaV., 8, 1970, pp. 11-12.

E. Martin, *Il plurale dei nomi nel patois di Villaretto*, LaV., 8, 1970, pp. 13-14.

E. Martin, *Come evolve un patouà (Villaretto)*, LaV., 8, 1974, pp. 14-16; 9, 1974, pp. 12-16.

E. Martin, *Introduzione al patouà*, LaV., 16, 1977.

J.B. Martin, *La limite entre l'occitan et le francoprovençal dans le Pilat*, «Etudes Foréziennes», X, 1979, pp. 75-88.

P. Meyer, *C et G suivis d'A en provençal*, «Romania», XXIV, 1895, pp. 529-575.

P. Meyer, *C et G suivis d'A en provençal. Supplément au mémoire publié dans Romania XXIV*, «Romania», XXX, 1901, pp. 393-398.

G. Morosi, *L'odierno linguaggio dei Valdesi del Piemonte*, AGI, XI, 1890, pp. 309-415; 1890/92, pp. 28-32.

P. Nauton, *Occlusives intervocaliques dans la région amphizone de l'Atlas linguistique du Massif Central. Mélanges de linguistique et de philologie romanes offerts a Mgr. Pierre Gardette*, Strasbourg, 1966.

P. Nauton, *Géographie phonétique de la Haute Loire*, Paris, Les Belles Lettres, 1974.

F.N. Nicollet, *Recherches Etymologiques*, B.S.E.H.A., 1896, pp. 267-289.

F.N. Nicollet, *Phonétique du Patois Alpin*, B.S.E.H.A., 1898, pp. 47-62, 141-147, 303-318; 1899, pp. 43-58, 129-144, 187-201, 297-319.

P. Pons, *Parle-t-on provençal (?) dans les Hautes Alpes?*, Gap, B.S.E.H.A., 1966.

S. Pons, *Cenni linguistici e letterari sulle valli del Chisone, del Pellice e della Germanasca*, Pinerolo, Tip. Sociale, 1911.

T. Pons, *Voyage à travers le dialecte vaudois*, Gap, Ribaud, 1963.

L. Revest, *Lo vivaroalpin maritim e la zòna al contacte del Niçard e del provençal dins las Alps Maritim*, Mestresa de l'Universitat Pau Valeri, Montpelhier III, UFR1-occitans, 2003.

K. Ringenson, *Etude sur la palatalisation de K dans les parlers provençaux*, R.Li.R., VI, 1930, pp. 31-90 + 5 carte.

A. Rösiger, *Neu-Hengstett (Boursét), Geschichte und Sprache einer Waldenser Kolonie in Württemberg*, Greifswald, Abel, 1883.

P. Rousselot, *L's devant T, P, C. dans les Alpes*, in *Etudes Romanes dediées à Gaston Paris*, Paris, 1890, pp. 475-485.

A. Sobrero, *Contributo allo studio della dittongazione in Piemonte*, A.G.I. LIX, 1974, pp. 112-146.

A. Talmon, *Saggio sul dialetto di Pragelato*, A.G.I., 18, 1914, pp. 1-104.

T. Telmon, *La Valle Stura: caratteri linguistici*, «Quaderni della Valle Stura», 1986, pp. 11-23.

G. Tuaillon, *Frontière linguistique et cohésion de l'aire dialectale*, «Studi Si Cercetàri Linguistice», Bucaresti, XXIII, 4, 1972, pp. 367-396.

L. Vanelli, *Pronomi e fenomeni di prostesi vocalica nei dialetti italiani settentrionali*, R.Li.R., 191-192, 1984, pp. 281-295.

L. Vanelli, *Da "lo" a "il": storia dell'articolo definito maschile singolare nell'italiano e nei dialetti settentrionali*, R.I.D., XVI, 1992, pp. 29-66.

W. Wartburg (von), *La frammentazione linguistica della Romània*, Roma, Salerno Editrice, 1980.

NOTE E DOCUMENTI

Sulla conversione religiosa di Valdesio. Per una rilettura dell'exemplum «De quodam divite sponte sua facto paupere»

In un contributo a quattro mani pubblicato nell'anno 2000 sulla «Revue Mabillon»[1], il paleografo Olivier Legendre e lo storico della Chiesa lionese Michel Rubellin[2] riferivano a Valdesio di Lione il breve episodio «De quodam divite sponte sua facto paupere» individuato nel *Liber Visionum et Miraculorum*, eteroge-

[1] O. LEGENDRE, M. RUBELLIN, *Valdès: un exemple a Clairvaux? Le plus ancien texte sur les début du Pauvre de Lyon*, in «Revue Mabillon», n.s., 11/72, 2000, pp. 187-195. Su tale contributo – ripubblicato in RUBELLIN, *Eglise et société chrétienne d'Agobard à Valdès*, Lyon 2003, pp. 501-511 (Collection d'histoire et d'archéologie médiévales, 10) –, ragguaglia C PAPINI, *La scoperta del più antico racconto della conversione di Valdo (1174)*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi» [BSSV], 189, 2001, pp. 75-78.

[2] LEGENDRE, RUBELLIN, *Valdès: un exemple a Clairvaux?* cit. è solo la più recente tappa della riflessione di Michel Rubellin sulle origini lionesi del movimento *valdese*. È opportuno qui ricordare almeno altri due anteriori interventi dello storico francese: RUBELLIN, *Au temps où Valdès n'était pas hérétique: hypothèses sur le rôle de Valdès à Lyon (1170-1183)*, in M. ZERNER (aux soins de), *Inventer l'hérésie? Discours polèmiques et pouvoir avant l'Inquisition*, Nice 1998, pp. 193-217 (Collection du Centre d'Etude Médiévales de Nice, 2), ora anche in RUBELLIN, *Eglise et société chrétienne*, cit., pp. 455-478; e ID., *Guichard de Pontigny et Valdès de Lyon: deux idéaux réformateurs*, in «Revue de l'histoire des religions», 217, 2000, pp. 39-58, ora anche in ID., *Eglise et société chrétienne*, cit., pp. 479-499. Per un rapido inquadramento critico su tali studi, mi permetto di rinviare al mio *Gli anni lionesi di Valdesio*, in BSSV, 193, 2003, pp. 119-128.

nea compilazione di *exempla* redatta internamente al monastero cisterciense di Clairvaux[3].

Tre erano i decisivi nodi argomentativi di quelle pagine. Primo: poiché termine *ante quem* per la datazione dell'intera raccolta clarevallense è il 1178, l'*exemplum* messo a fuoco, redatto a pochi anni dalla conversione di Valdesio[4], co-

---

[3] Conservata in un unico manoscritto presso la Biblioteca municipale di Troyes e individuata oltre vent'anni fa da Mc Guire (cfr. B. P. MC GUIRE, *A lost Clairvaux exemplum collection found: the Liber Visionum et Miraculorum compiled under prior John of Clairvaux (1171-1179),* in «Analecta Cisterciensia», 39, 1983, pp. 26-62), la compilazione del *Liber Visionum et Miraculorum* è stata recentemente studiata ed editata da LEGENDRE, *Le «Liber Visionum et Miraculorum». Edition du manuscrit de Troyes (Bibl. Mun., ms. 946)*, thèse de l'Ecole nationale des chartes, Paris 2000. In attesa di pubblicazione, su tale lavoro accademico è possibile consultare un buon *abstract* in www.theses.enc.sorbonne.fr/sommaire1.

[4] La conversione di Valdesio di Lione è collocabile (e variamente collocata) negli anni Settanta del XII secolo. La primavera del 1173 è, più esattamente, la data della conversione di Valdesio riportata nella fonte del *Chronicon Universale* dell'Anonimo di Laon (cfr. *Ex Chronico universali anonymi Laudunensis*, herausg. von G. WAITZ, in MGH, *Scriptores*, XXVI, Hannoverae 1882 (reprint Stuttgart-New York 1964), p. 447: «Currente adhuc anno eodem Incarnationis MCLXXIII fuit apud Lugdunum Galliae civis quidem Valdesius nomine»). È vero che le cronache raramente forniscono poco più di una data (cfr. E. GUIDONI, *Storia dell'urbanistica. Il Medioevo. Secoli VI-XII*, Roma-Bari 1991, p. 4). Tuttavia, sul discutibile valore testimoniale accordabile al *Chronicon Universale* si veda oltre, alla nota 8. Riprendendo apertamente le formulazioni espresse da Heinrich Boehmer agli inizi del Novecento (cfr. l'accurata voce enciclopedica H. BOEHMER, *Waldenser*, in *Realencyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche*, Lipsia 1908, XX, pp. 799-840, in particolare p. 806), lo studioso tedesco Kurt-Victor Selge propone un'altra datazione: egli ipotizza il 1176 quale anno della conversione religiosa di Valdesio, poiché in corrispondenza di una grande carestia. Cfr. SELGE, *Caractéristiques du premier mouvement vaudois et crise au cours de son expansion*, in «Cahiers de Fanjeaux», 2 (1967), p. 110 e ID., *Die ersten Waldenser. Mit Edition des Liber Antiheresis des Durandus von Osca*, Berlin 1967, I, pp. 238-241 (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 37 /I-II). Perplessità su tale ipotesi di datazione in PAPINI, *Valdo di Lione e i «poveri nello spirito». Il primo secolo del movimento valdese (1170-1270)*, Torino 2001, pp. 74-75 (Studi storici). Non bisogna, infine, dimenticare che il celebre *exemplum* contenuto nel *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* dell'inquisitore domenicano Stefano di Borbone colloca gli inizi *valdesi* nel 1170, ma stabilendoli, erroneamente, in concomitanza con l'episcopato di Jean Bellesmains, iniziato invece oltre dieci anni più tardi (cfr. R. LECOY DE LA MARCHE, *Anecdoctes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Etienne de Bourbon dominicain du XIIe siècles*, Paris 1877, p. 293: «Incipit autem haec secta circa annum ab incarnacione Domini MCLXX sub Iohanne dicto Belesmains, archiepiscopo Lugdunensis»). Ancora sul tema datazione, una piccola parentesi: la contemporanea Chiesa valdese fissa tradizionalmente la conversione di Valdesio nell'anno 1174. Nel 1974, in occasione delle celebrazioni per l'ottavo centenario dell'origine del movimento, si sono registrate numerose pubblicazioni volte, con ottiche diverse, agli anni lionesi. Si citano, a titolo esemplificativo: la vasta sintesi di G. GONNET, A. MOLNAR, *Les Vaudois au Moyen Age*, Torino 1974 (Studi storici); l'attualistico C. PAPINI, F. GIAMPICCOLI, *L'eredità del valdismo medievale*, Torino 1974 (Piccola collana moderna); la stampa, per i tipi dell'editrice ginevrina «Labor et Fides», di L. SANTINI, *De Pierre Valdo à l'Eglise vaudoise*, Genève 1974, traduzione in lingua francese di *Il Valdismo ieri e*

stituirebbe «le plus ancien document sur la conversion et les débuts de l'action de Valdès à Lyon»[5]. Secondo: il «court épisode concernant Valdès» compreso nel *Liber Visionum et Miraculorum* rappresenterebbe la forma embrionale, «une sorte de synopsis parfait»[6], della versione, più ampia e più dettagliata, contenuta nel *Chronicon Universale*[7] dell'Anonimo di Laon, ossia la fonte che, a lungo, è stata ritenuta[8] il riferimento obbligato per la ricostruzione degli anni lionesi di Valdesio. Terzo:

---

oggi, Torino 1965; un numero commemorativo della rivista «Protestantesimo» (tra i cui contributi ci si limita qui almeno a ricordare MOLNAR, *I valdesi primitivi: setta religiosa o movimento rivoluzionario?,* in «Protestantesimo», 29, 1974, pp. 3-10; SELGE, *Riflessioni sul carattere sociale e sulla religiosità del Valdismo francese primitivo*, «ivi», pp. 11-39; Giovanni GONNET, *Le interpretazioni tipiche del Valdismo*, «ivi», pp. 65-91 (riprodotto anche in ID., *Il grano e le zizzanie. Tra eresia e riforma (secoli XII-XVI)*, Soveria Mannelli 1989, II, pp. 913-943). È bene segnalare che allo stesso fruttuoso anno 1974 risalgono altri due non certo secondari interventi di Kurt-Victor Selge, ossia SELGE, *Il valdismo medievale tra conservazione e rivoluzione*, in BSSV, 133, 1974, pp. 3-16 e ID., *La figura e l'opera di Valdez*, in BSSV, 136, 1974, pp. 3-25.

5 LEGENDRE, RUBELLIN, *Valdès: un exemple a Clairvaux?, cit.*, p. 189.

6 LEGENDRE, RUBELLIN, *Valdès: un exemple a Clairvaux?, cit.*, p. 194.

7 Le parti dell'Anonimo di Laon relative agli inizi *valdesi* sono edite in *Ex Chronico universali anonymi Laudunensis*, cit., pp. 447-480 e in ANONYMY LAUDUNENSIS *Chronicon universale*, herausg. von A. CARTELLIERI, Leipzig-Paris 1909, pp. 20-22. L'edizione riprodotta in GONNET (aux soins de), *Enchiridion fontium valdensium. Recueil critique des sources concernant les Vaudois au Moyen Age. De la fin du XIIe siècle au début du XIVe siècle*, Torino 1998, II, pp. 21-24 (Collana della Facoltà valdese di Teologia, 22) – opera segnalata, d'ora in avanti, con l'abbreviazione EFV, II – è ripresa invece da M. BOUQUET (aux soins de), *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*. Nouvelle édition publiée sous la direction de L. DELISLE, Paris 1869, XIII, coll. 680-683.

8 Nonostante le acute pagine di decodificazione agiografica – vero punto di displuvio – che, ormai trentacinque anni fa, lo storico tedesco Kurt-Victor Selge scrisse sulla testimonianza dell'Anonimo di Laon (cfr. SELGE, *Die ersten Waldenser*, cit., I, pp. 227-242, soprattutto pp. 232-233: «Es sind die ersten drei Kapitel – Bekehrung, Vollendung der Bekehrung in der Hungersnot, Streit um das Almosen – eines Heiligenlebens, das sich darum nicht zur vollständigen Vita auswuchs, weil der Held kein Heiliger wurde!»), la fonte del *Chronicon Universale* è spesso ritenuta ancora riferimento essenziale (se non addirittura esclusivo) in non pochi successivi lavori che toccano le prime generazioni *valdesi* e trattano la conversione religiosa di Valdesio. Tra i numerosi quanto illustri esempi adducibili, ci si sofferma qui su un unico, ma emblematico, studio, ossia R. I. MOORE, *The Origins of European Dissent*, London 1977. Nel volume di quasi trecento pagine, teso a rileggere i secoli XI e XII attraverso una teoria sulle origini dell'Europa come «persecuting society», lo studioso inglese dedicava alla prima generazione *valdese* un totale di non più di quattro pagine (ivi, pp. 228-231), usando, per altro, proprio solo e soltanto la fonte dell'Anonimo di Laon nella ricostruzione della conversione religiosa di Valdesio; e, per di più, insistendo particolarmente sulla presunta professione usuraia di questi («Fuit apud Lugdunum Gallie civis quidam Valdesius nomine, qui per iniquitatem fenoris multas sibi pecunias coacervaverat»). Ignorando i rilievi di Kurt-Victor Selge mossi dieci anni prima alla fonte del *Chronicon*, con non poco soddisfatto stupore Moore affermava: «It is not so often that the pressures wich make a convert are so clearly acknoledged», in ivi, p. 229.

cercando di rintracciare quale tragitto il nucleo narrativo sulla conversione di Valdesio avrebbe percorso per pervenire dall'ambiente urbano di Lione allo *scriptorium* premostratense di Laon, Legendre e Rubellin indicavano come fondamentale, lungo tale itinerario, il canale di Clairvaux. Tra il luogo degli avvenimenti (Lione) e il luogo della sua più nota riscrittura (Laon) il celebre monastero cisterciense sarebbe tappa intermedia, nonché determinante tramite.

Precocissima datazione redazionale, ambiente monastico clarevallense e bozza per l'Anonimo premostratense di Laon: questi gli aspetti che, nell'analisi dei due studiosi francesi, chiarirebbero la preziosa, imprescindibile centralità dell'*exemplum* «De quodam divite sponte sua facto paupere» per far luce sull'istante (o sul più dilatato lasso temporale) in cui maturò la conversione religiosa di Valdesio.

Ciò cursoriamente premesso, e passando, ora, al corrente contributo: le presenti pagine propongono gli esiti di una disamina volta a riconoscere, nel medesimo *exemplum*, le intime strategie scrittorie, soprattutto (ma non solo) attraverso l'identificazione delle presenze bibliche[9]. Questo studio aiuta a reinquadrare la fonte entro il contesto suo proprio: decodificandone le autentiche circostanze redazionali e le peculiari modalità di stesura; decifrandone le originarie finalità propulsive e le effettive ragioni fondanti; illuminandone le primarie intenzioni perseguite. Ispirata alle tecniche della *Formengeschichte* e della *Redaktionsgeschichte*, siffatta indagine contribuisce innanzitutto ad evitare rischiose interferenze interpretative del tutto estranee agli intendimenti dell'*exemplum*. Essa permette inoltre di meglio misurare lo spessore testimoniale dell'episodio «De quodam divite sponte sua facto paupere» all'interno del più vasto *corpus* documentario *valdese* medievale, consentendone una più corretta collocazione nella gerarchia delle fonti sulle prime generazioni *valdesi*[10]. I risultati della ricognizione così condotta offrono al lettore una

[9] Con l'espressione «presenze bibliche» s'intende qui ogni forma di intertestualità (citazione, riverbero, frammento, calco o riciclaggio testuale) riconducibile alle Scritture.

[10] Pur con innegabili limiti, manchevolezze ed imperfezioni, un opportuno tentativo di raccogliere, definire e rendere facilmente consultabile il cosiddetto corpus *valdese* medievale è costituito dalle due raccolte antologiche curate dallo storico valdese Giovanni Gonnet. Cfr. GONNET (aux soins de), *Enchiridion fontium Valdensium. Recueil critique des sources concernant les Vaudois au Moyen Age. 1179-1218*, I, Torre Pellice 1958 (Collana della Facoltà valdese di Teologia, 1) – opera indicata, d'ora in poi, con l'abbreviazione EFV, I - e ID. (aux soins de), EFV, II cit.. Per l'approccio storiografico che guidò la lunga riflessione di Giovanni Gonnet cfr. MOLNAR, *Prefazione*, in GONNET, *Il grano e le zizzanie*, cit., I, pp. 11-19, soprattutto p. 14: «L'inchiesta di Gonnet fatta allo scopo di afferrare la specificità del Valdismo medievale mi pare, nel suo fondo, condizionata e determinata da una «preconcezione», che direi non confessionalistica ma confessante. Essa deriva molto meno dalla circostanza che Gonnet è di origine valdese e figlio di valdesi, che dal suo impegno permanente e attuale di testimone delle proprie convinzioni religiose. (...)

duplice opportunità ermeneutica. Da un lato: verificare con mano la plausibilità, l'utilità e l'efficacia dell'approccio metodologico qui scelto ed adottato. Dall'altro lato: confrontare, saggiare e vagliare le appena sopra riproposte valutazioni espresse da Olivier Legendre e Michel Rubellin. Mettendo a fuoco genere, redattore, congiuntura redazionale, scelte terminologiche, modelli referenziali, si dimostrerà che la finalità dell'*exemplum* è la rappresentazione tipologica della conversione (e l'ammonizione a convertirsi). Di conseguenza la sua validità testimoniale sarà da ridimensionarsi rispetto alle posizioni di Rubellin.

***

È necessario, innanzi tutto, uno sguardo alla raccolta complessiva in cui l'*exemplum* «De quodam divite sponte sua facto papere» è inserito. Nel suo insieme il *Liber Visionum et Miraculorum* si configura come un rozzo canovaccio, «a rough draft»[11] privo di una rigida struttura logica: sprovvisto di una solida sistematicità, esso accumula un gran numero di materiali narrativi di vario genere (ma, comunque, stilisticamente semplici), mischiati con materiali teologici. Redatto anonimamente a Clairvaux tra il 1173 e il 1178[12], il *Liber Visionum et Miraculorum* costituisce un modello germinale e primitivo delle compilazioni di *exempla*: raccolte di episodi esemplari con chiaro intento edificante, orchestrate secondo criteri organizzativi più o meno macchinosi, più o meno efficienti, più o meno raffinati[13].

Restando membro di una comunità in seno alla quale egli vive la sua responsabilità di credente, Gonnet si trova con ciò in possesso di una chiave di lettura che lo distingue dagli altri studiosi». Sulla produzione di Gonnet si rimanda a *Bibliografia dell'autore*, in ivi, I, pp. 21-33.

[11] Mc Guire, *A lost Clairvaux exemplum*, cit., p. 30.

[12] Il *Liber Visionum et Miraculorum* venne redatto durante il priorato clarevallense di Giovanni (1171-1179) (cfr. *Chronicon Clarevallense*, PL 185, Turnholti 1855, col. 1249: «Ioannes prior Claraevallis, pulchrum volumen fecit componi, in quo miracula diversorum et visiones, ad aedificationem legentium continebantur descripta»), ossia nei primissimi anni del periodo in cui l'*exemplum* medievale si affermò – e si confermò – nelle sue strutture, funzioni e applicazioni. Cfr. C. Bremond, J. Le Goff, J.-C. Schmitt, *L'«exemplum»*, Turnhout 1982, p. 54 (Typologie des sources du Moyen.Age occidental, 40).

[13] Sulla tipologia testuale dell'*exemplum* indispensabile riferimento è Bremond, Le Goff, Schmitt, *L'exemplum*, cit. Quello delle raccolte di *exempla* è un genere testuale particolarmente in uso nell'ordine cisterciense (cfr. Mc Guire, *A lost Clairvaux exemplum*, cit., p. 49: «The great bulk of materials shows how the Cistercians were among the greatest storytellers of their age, eager to gather from every corner of Europe tales of religion, sin, salvation, conversion, devils, Mary and communion that could encourage their members to work ever harder in the common effort for salvation»). Tra le principali e più note raccolte cistercensi si ricordano almeno Erberto di Clairvaux, *Liber Miraculorum*, PL 185, Turnholti 1855, coll. 1271-1385 e Cesario di Heisterbach, *Dialogus Miraculorum,* ed. J. Strange, Köln 1851. Su altre fondamentali compilazioni di *exempla* e sul progressivo perfezionamento dei sistemi di classificazione del materiale

Il *Liber Visionum et Miraculorum* è una raccolta anonima. Per l'esattezza, invece che di un unico autore anonimo, sarebbe più opportuno parlare di un anonimo «autore collettivo». La prefazione stessa afferma che «liber iste proprium non habet auctorem»: il libro non ha un suo autore, poiché diversi singoli redattori hanno contribuito alla stesura del testo («plures fuerunt qui que in eo scripta sunt, stilo singuli proprio tractaverunt»[14]). Finalizzato *ad edificationem*[15], pensato per «lectori ministrare devotionis unguentum»[16], il *Liber Visionum et Miraculorum* è il prodotto di uno sforzo collettivo dello *scriptorium* clarevallense il quale, in un circuito testuale tendenzialmente chiuso[17], è, insieme, autore e fruitore, regista e pubblico. Se è molto importante conoscere il destinatario primario di una fonte, lo è tanto più in un caso come questo, in cui ci si accorge della totale identità tra scrittori e lettori e, dunque, si percepisce la piena coincidenza dei riferimenti culturali tra emittenti e riceventi. Un unico orizzonte di attese e di premesse abbracciava la fruizione quanto l'elaborazione del *Liber Visionum et Miraculorum*. Non erano preventivati scarti, discontinuità o interruzioni che disturbassero tale pacifica sovrapponibilità.

Ancora una puntualizzazione preliminare. La compilazione si articola in quattro parti di spessore davvero ineguale[18]. L'episodio «De quodam divite sponte

---

testuale contenutovi, si rimanda a BREMOND, LE GOFF, SCHMITT, *L'exemplum*, cit., pp. 60-63, nonché agli agevoli articoli di M. CHESNUTT, W. BRÜCKNER, *Exempelsammlungen*, in «Enzyklopädie des Märchens», Berlin-New York 1984, IV, coll. 592-626 e C. DAXELMÜLLER, *Exemplum*, ivi., coll. 627-649. Pratica, quanto aggiornata e completa, è la *Bibliographie européenne des exempla*, curata dal «Centre de Recherches Historique de Paris», e consultabile all'indirizzo www.ehees.fr/centres/gahom/Bibliex.

[14] La pluralità di redattori del *Liber visionum et Miraculorum* è messa ben in evidenza dalla prefazione: «Denique liber iste proprium non habet auctorem, nam plures fuerunt qui que in eo scripta sunt, stilo singuli proprio tractaverunt. Nullius igitur proprio nomini titulus prefigitur proprium, in quo sibi vendicat alter participium» (passo citato in MC GUIRE, *A lost Clairvaux exemplum*, cit., p. 30). Sulla fisionomia dell'autore anonimo sempre utile Louis HOLTZ, *Autore, copista, anonimo*, in *Lo spazio letterario nel Medioevo*, a cura di C. Leonardi, E. Menestò, G. Cavallo, Roma 1992, I, 1, pp. 325-352. Breve notizia anche in F. TRONCARELLI, *L'attribuzione, il plagio, il falso*, in *Ibid.*, p. 379. Inevitabile rimandare, ancora una volta e soprattutto, a BREMOND, LE GOFF, SCHMITT, *L'exemplum*, cit., p. 58.

[15] MC GUIRE, *A lost Clairvaux exemplum*, cit., p. 34, nota 34.

[16] Ivi, p. 33, nota 23.

[17] Si parla di «circuito testuale tendenzialmente chiuso» essendo stata la compilazione del *Liber Visionum et Miraculorum* – come anche indirettamente attesta l'unicità del manoscritto – destinata a un uso tutto interno al monastero cisterciense di Clairvaux.

[18] Le quattro parti della raccolta sono: 1. *De diversis visionibus et miraculis* (ff. 5v-112v); 2. *De miraculis corporis et sanguinis Domini* (ff. 113r-123v); 3. *Alia miracula et visiones* (ff.124r-130v); 4. *Capitula quartae partis* (ff. 131r.-181v). Si veda, comunque, MC GUIRE, *A lost Clairvaux exemplum*, cit., p. 32. La grossolanità della partizione, le pesanti asimmetrie denunciano il progredire empirico nella costituzione della raccolta. L'empirismo prevalse sulla preoccupazione, almeno iniziale, di dare una certa logica all'insieme del materiale. Cfr. BREMOND, LE GOFF,

sua facto paupere» appartiene alla quarta parte: la sezione del *Liber Visionum et Miraculorum* che più manca di un principio organizzativo al punto da essere, addirittura, del tutto sprovvista di un titolo proprio. Qui i materiali testuali si accalcano, privi di un qualunque criterio: aggiunti, giustapposti e sommati, senza che si rintracci alcuna tematica dominante o regolativa. In un simile zibaldone, in tale caotico deposito di motivi narrativi, è stipato anche il passo in questione. Sulla significativa portata di tale collocazione non ci si ferma ora, ma vi si tornerà in seguito. Basti per ora tale cenno.

Procedendo all'analisi delle forme è essenziale riproporre il testo dell'*exemplum*:

> De quodam divite sponte sua facto paupere
>
> Apud metropolim primam Lugdunum, fuit vir quidam ditissimus atque famosissimus, qui omnia que habebat, nichil sibi reservans, pauperibus erogavit. Hic adeo pauper effectus est, ut etiam ostiatim mendicitate publica, sicut et ceteri pauperes, in civitate qua gloria et honore divitiarum fulserat, victum abhorrentibus suis concivibus mendicaret. Conventus itaque ab eis, scicitantibus causam tam inopinate et repentine, stupende ammirandeque mutationis, tale fertur dedisse responsum: «Si, inquit, vobis datum esset videre et credere, que vidi et credo tormenta futura, forsitan et vos similiter faceretis. Verum modo abscondita sunt ab oculis vestris, sed velitis nolitis, per experientiam noveritis, que nunc credere et formidare recusatis»19.

SCHMITT, *L'exemplum*, cit., p. 59: «C'est dans les perfectionnements apportés à la disposition interne des recueils que réside le principal facteur d'évolution de ce type d'ouvrage».

[19] Traduzione in lingua italiana: «Di un ricco fattosi povero di propria volontà. Nella metropoli primaziale di Lione ci fu un uomo ricchissimo e famosissimo che distribuì ai poveri tutto ciò che aveva, senza tenere nulla per sé. Costui divenne così povero da mendicare pubblicamente porta a porta – proprio come anche gli altri poveri –, addirittura il nutrimento, in quella città in cui egli era brillato per gloria e splendore di ricchezze, sotto lo sguardo inorridito dei suoi concittadini. E così, incontrato da costoro, che indagavano il motivo di un cambiamento tanto imprevisto e improvviso, stupendo e degno di ammirazione, si tramanda che egli abbia dato tale responso: «Se vi fosse stato dato di vedere e credere i tormenti futuri, che io ho visto e in cui credo, forse anche voi fareste lo stesso. In verità, ora essi sono nascosti ai vostri occhi, ma – che lo vogliate o no – voi conoscerete per esperienza quel che ora rifiutate di credere e di temere». In PAPINI, *La scoperta del più antico racconto*, cit., p. 76 nota 2, si traduce la titolazione dell'*exemplum* «De quodam divite sponte suo facto paupere» come «Un ricco *mercante* si fece povero di propria volontà» (il corsivo è, ovviamente, mio). La resa di *dives* con l'apposizione «mercante», davvero con estrema difficoltà riconducibile alle oscillazioni semantiche inevitabilmente implicite ad ogni operazione di traduzione, sembrerebbe piuttosto denunciare una tenace convinzione interpretativa che, con una certa disinvoltura filologica, si impone sullo stesso dettato della fonte.

Nel *Liber Visionum et Miraculorum* – che, come si è detto, si colloca in una fase redazionale piuttosto primitiva del genere esemplare –, è possibile rilevare con una certa facilità i nodi vitali, gli approcci più cogenti dei congegni contenutevi. Ciò è ben verificabile nell'episodio «De quodam divite sponte sua facto paupere». L'*exemplum,* molto conciso e molto schematico, si dispiega secondo la limpida traiettoria di una inchiesta. Tale semplice successione è nota come «sequenza ermeneutica»[20].

Non è difficile ripercorrere tale sequenza ermeneutica, seguire le tappe di questo tragitto investigativo e ritrovare così le giunture portanti dell'ossatura narrativa. Occorre individuare, in primo luogo, i due ingredienti fondamentali di qualunque inchiesta: su di un versante, un mistero da chiarire; sull'altro, un soggetto che indaga. Nell'*exemplum* le due componenti sono ben delineate e presto identificabili. I cittadini di Lione sono gli investigatori. La subitanea trasformazione dell'illustre concittadino è il rompicapo da sciogliere.

Di fronte all'enigma del repentino e totale mutamento comportamentale di quello che, un tempo uomo ricchissimo e famosissimo («vir quidam ditissimus atque famosissimus»), vive, al pari degli altri poveri («sicut et ceteri pauperes»), di pubblica elemosina, mendicando porta a porta («ostiatim mendicitate pubblica»), i concittadini inorriditi («concives abhorrentes») intraprendono un'indagine per scoprire il motivo, per risalire al bandolo della matassa («causa»). I *concives* cercano con tenace insistenza di conoscere la ragione («sciscitantes causam») di quanto accade: incontrato («conventus ab eis») quello che è ormai indiscutibilmente un *pauper*[21], lo interrogano circa una «tam inopinata et repentina, stupenda ammirandaque

[20] BREMOND, LE GOFF, SCHMITT, *L'exemplum*, cit., p. 127.

[21] Sul significato medievale di *pauper* (come pure sulle tensioni pauperistiche o, più estesamente, sulla *paupertas* in età medievale), la bibliografia è molto ampia. Qui ci si limiterà a indicare alcuni titoli decisivi. Innanzi tutto i pioneristici e, nello stesso tempo, ormai classici lavori di Michel Mollat, tra cui MOLLAT *La notion de pauvreté au Moyen Age: position et problèmes*, in «Revue de l'Eglise de France», 52, 1966, pp. 5-23; ID., *Le problème de la pauvreté au XIIe siècle*, in «Cahier de Fanjeaux», 2, 1967, pp. 32-47; ID., *Etudes sur l'histoire de la pauvreté (MoyenAge-XVIe siècle)*, Paris 1974; ID., *Les pauvres au Moyen Age: étude sociale*, Paris 1978 (Le temps et les hommes), trad. italiana *I poveri nel medioevo*, introduzione di Ovidio CAPITANI, Roma-Bari 1982 (Storia e società), e successive ristampe. Sulla scia dei lavori di Mollat (o da questi coordinati) si pubblicò in Italia *La concezione della povertà nel medioevo. Antologia di scritti*, a cura di O. Capitani, Bologna 1979 (Il mondo medievale. Sezione di storia delle istituzioni, della spiritualità e delle idee, 1). Sul più generale clima pauperistico, degni di particolare attenzione sono soprattutto alcuni Convegni, in cui la pluralità di relazioni offre, nonostante le inevitabili scollature, un largo spettro di spunti, metodologie, campi di attuazione. Tra gli atti di Convegni si segnalano *Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli XI e XII. VIII Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale. Todi, 15-18 ottobre 1967*, Todi 1969 (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 8); *La povertà del secolo XII e Francesco d'Assisi. Atti del II Convegno*

mutatio». Ed ecco, in chiusura, la prevista (e prevedibile) soluzione, formulata come *responsum*. Espresso in discorso diretto e costruito accoppiando due periodi contrapposti[22], il *responsum* permette, infine e finalmente, di ricostruire *a posteriori* l'esatta catena cronologica degli eventi e delle cause, suggellando, secondo il più tradizionale dei meccanismi, la sequenza ermeneutica e scoprendo, dopo investigatore ed enigma, il terzo ingrediente essenziale di una qualunque inchiesta: il movente.

Si fanno già subito presenti due considerazioni. Innanzi tutto l'impiego della sequenza ermeneutica non è un'ingenuità innocua, né, tanto meno, una fortuita accidentalità. La sequenza ermeneutica è una deliberata modalità di scrittura, una consapevole strategia attuata dall'anonimo redattore per comunicare al proprio testo una forte valenza didattica; in grado, addirittura, di amplificare ulteriormente la già usuale funzione educativa-edificante degli *exempla*. È poi necessario ricordare che la sequenza ermeneutica, forte di una lunga tradizione d'uso (già attestata nella seconda metà del XII secolo), si riscontra spesso come tecnica narrativa per raccontare incursioni nell'Aldilà. Il protagonista di simili «viaggi» è, di solito, un personaggio religiosamente connotato, speciale mediatore tra i peccatori e la Salvezza[23].

---

internazionale di studi francescani, Assisi, 17-19 ottobre 1974, Assisi 1975 (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani, 2); *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV. Atti del XXVIII Convegno storico internazionale del Centro di Studi sulla spiritualità medievale. Todi, 14-17 ottobre 1990*, Spoleto 1991 (Nuova serie, 4). Per una panoramica che travalica la periodizzazione medievale, distendendosi lungo i due millenni cristiani, interessante e, nel contempo, veloce, la rassegna manualistica di M. FARINA, *Chiesa di poveri e Chiesa dei poveri: la memoria della Chiesa*, Roma 1988 (Il prisma, 7), con cui si ripercorrono le riflessioni interne alla Chiesa romana sulle pericopi pauperistiche neo- e veterotestamentarie.

[22] Ad una dura ipotetica dell'irrealtà («Si, inquit, vobis datum esset videre et credere, que vidi et credo tormenta futura, forsitan et vos similiter faceretis»), si affianca, contrastivamente, un periodo tutto calato nell'indicativo della certezza. Certezza tanto sulla realtà attuale quanto su quella futura («Verum modo abscondita sunt ab oculis vestris, sed velitis nolitis, per experientiam noveritis, que nunc credere et formidare recusatis»).

[23] Sulla sequenza ermeneutica inevitabile il riferimento alle preziosissime pagine di BREMOND, LE GOFF, SCHMITT, *L'exemplum* cit. p. 128. «La séquence herméneutique remplit une fonction didactique irréprochable dans le cas fréquent où le prédicateur s'en sert pour convier l'auditoire à une incursion dans le mystères de l'au-delà. Un certain nombre d'*exempla* sont ainsi construits autour de ce que l'on pourrait nommer leur valeur «testimoniale». La révélation y est apportée par un témoin surnaturel qui a ses grandes ou ses petites entrées au ciel (Dieu, un ange, la Vierge, un saint homme), en enfer (un diable, un damné) ou en purgatoire (une âme en souffrance). Le bénéficiaire de la révélation y est lui-même souvent un personnage religieux (ermite, prêtre, pénitent) que son état prédestine à servir de médiateur entre le Ciel et le commun des pécheurs». Per un'inventariazione di tali meccanismi (e loro applicazioni), utili anche Josef BAUER, *Jenseits*, in «Enzyklopädie des Märchens», Berlin-New York 1993, VII, coll. 524-533; P. DINZELBACHER, *Jenseitsvisionen*, in *Ibidem*, coll. 533-546; L. RÖHRICH, *Jenseitswanderungen*, in

L'episodio «De quodam divite sponte sua facto paupere» non si sottrae a questi due caratteri. Al contrario: vi obbedisce supinamente e ne è profondamente intriso.

Prima di analizzare più nel dettaglio il *responsum* risolutore dato dal *pauper*: per quanto riguarda il riferimento al tramite e alla provenienza del nucleo narrativo, bisogna aggiungere che il corto testo analizzato aderisce alle più ordinarie consuetudini dell'*exemplum*. La menzione del canale è indicata brevemente («fertur»), introducendo il *responsum* come discorso diretto: «tale fertur didisse responsum». Il *fertur* («si tramanda») è un tipo di menzione d'origine, assimilabile al *dicitur* («si dice»), propria di *exempla* in cui l'autenticità è senza importanza per la lezione generale che si vuole impartire[24]. A differenza di altre espressioni autentificatrici più stringenti («audivi»; «legitur/legimus»; «memini»; «novi»; «vidi»), l'uso del vago *fertur* indica che al redattore né interessa garantire sull'autenticità nella vicenda né, tanto meno, egli ritiene di rilievo la menzione del canale.

Inevitabile una prima osservazione critica alla pagine di Legendre e Rubellin. Secondo i due studiosi francesi lo stesso Guichard[25], arcivescovo di Lione ed ex-abate cisterciense di Pontigny, avrebbe fatto conoscere questa vicenda esemplare a Clairvaux, probabilmente in occasione della canonizzazione di Bernardo nel 1174[26]. Se davvero il celebre arcivescovo lionese fosse stato effettivamente il tramite, tra Lione e Clairvaux, di tale nucleo narrativo, è per lo meno abbastanza singolare che l'*exemplum* non menzioni per nulla Guichard: l'anziano cisterciense godeva di alta autorevolezza e avrebbe accresciuto esponenzialmente il grado di credibilità da accordare all'episodio. Tanto più che l'*exemplum* si apre proprio citando il primato metropolitano della Chiesa in Lione («apud metropolim primam Lugdunum»). Cosa ci sarebbe stato di meglio, a questo punto, che chiamare in causa Guichard il quale, al tempo della redazione del *Liber Visionum et Miraculorum*, non solo era ancora in vita ma deteneva pure la carica arcivescovile lionese?

---

ivi, coll. 547-559; e I Grübel, D.-R. Moser, *Hölle*, in *Ibid.*, Berlin-New York 1990, VI, coll. 1178-1191.

[24] Bremond, Le Goff, Schmitt, *L'exemplum* cit. p. 122.

[25] Sull'arcivescovo Guichard si rinvia tanto al classico P. Pouzet, *La vie de Guichard, abbé de Pontigny (1136-1165) et archevêque de Lyon (1165-1181)*, in «Bulletin de la Société littéraire de Lyon», 1929, pp. 117-150, quanto al recentissimo e aggiornato Jean-Luc Benoit, *Les trois abbés de Pontigny (1114-1174). Quelques éléments biographiques et archéologiques de l'histoire de l'abbaye*, in «Bulletin de la Societé des fouilles archéologiques et des monuments historiques de l'Yonne», 16, 1999, pp. 1-24, in particolare pp. 8-12 e relativa bibliografia.

[26] Legendre, Rubellin, *Valdès: un exemple*, cit., p. 191: «C'est sans doute à cette occasion que Guichard a pu raconter aux moins de Clairvaux ce qui venait de se passer dans sa ville épiscopale. Et le récit de la conversion de Valdès aurait été aussitôt transcrit dans le recueil d'exempla en cours d'élaboration».

Ora, si può solo constatare che, evidentemente, l'anonimo redattore clarevallense non ritenne poi così di peso la menzione del proprio canale: se non lo ha taciuto del tutto, per lo meno lo ha dissolto in un indeterminato, convenzionalissimo *fertur*. La cappa dell'anonimato si distende dunque, allo stesso modo e inesorabilmente, su redattore, canale e personaggi dell'episodio. Ma perché campire un fondale tanto grigio? Uno spazio testuale tanto indeterminato a cosa vuole dare, contrastivamente (ed efficacemente), rilievo?

Da un simile sfondo piatto il centro di interesse emergente è, senza dubbio, la «tam inopinata et repentina, stupenda ammirandaque mutatio»: il cambiamento così improvviso e inaspettato, stupendo e degno d'ammirazione. La radicale conversione («mutatio») è, appunto, il messaggio. Ma non la conversione nella sua dimensione storica, finita, irripetibile e personalissima: non, in altre parole, l'individualissima conversione del singolo. Bensì la conversione secondo un'ottica riassuntiva, una valenza generale, universale e metastorica: la conversione secondo un modulo elementare, distillato, una formula fissa quanto illimitatamente applicabile, replicabile e manipolabile. Come qui di seguito si dimostrerà, questo *tipo* della conversione è il vero cuore tematico, il reale centro propulsivo dell'*exemplum*. Questo *tipo* della conversione è lo slancio di abbrivio e, insieme, il punto di approdo dell'*exemplum*.

A tal fine è utile considerare le presenze bibliche. Ci si soffermi, innanzi tutto, sul *responsum*: il discorso diretto che l'autore clarevallense costruisce e fa pronunciare all'anonimo *pauper* mendicante, un tempo «vir ditissimus atque famosissimus». All'interno del breve *responsum* si possono rintracciare alcuni chiari calchi biblici. La doppia ricorrenza del binomio verbale «vedere e credere» («Si, inquit, vobis datum esset *videre et credere* que *vidi et credo*») mostrano una straordinaria affinità con il giovanneo «videre et credere»[27]. Nel quarto Vangelo tale diade si ritrova sia in episodi di grandi guarigioni, prodigi e *signa*[28], sia nella narrazione della resurrezione di Lazzaro[29]. Ma non solo. La coppia «vedere e credere» è tipica, so-

[27] Sul binomio giovanneo «vedere-credere» ci si può rifare alla accurata rassegna di R. BOILY, G. MARCONI, *Vedere e credere. Le relazioni dell'uomo con Dio nel quarto Vangelo*, Milano 1999 (Fede e comunicazione, 6). Valido anche C. VAIANI, *Vedere e credere. L'esperienza cristiana di Francesco d'Assisi*, Milano 2000 (Sapientia, 2), commento alla *Admonitio* I di Francesco d'Assisi che, svolta a partire dalla pericope di Gv. 14, 6-9, s'incentra, soprattutto, sulla visibilità eucaristica. Il binomio «vedere-credere» si ritrova, ovviamente, nella riflessione patristica. Qui basti citare ancora VAIANI, *Vedere e credere*, cit., p. 84: «Sia Gregorio Magno, in un testo che veniva letto al *Mattutino* della festa di san Tommaso, sia Agostino, in un brano del Commento al Vangelo di Giovanni, che costituiva la lettura del *Mattutino* della II feria della Domenica di Passione, sottolineano e commentano la coppia di verbi usata dal Vangelo».

[28] Cfr. Gv. 2, 23-25; 4, 43-45; 4, 46-54; 6, 2.15; 6, 30.

[29] Cfr. Gv. 11, 40.45. Rovesciato in negativo il binomio «vedere-credere» viene anche utilizzato per esprimere la mancata conversione dei Giudei, ad esempio in Gv. 12, 40 («Propterea

prattutto, di un contesto intensamente, ma anche latamente, pasquale: il «vedere e credere» esprime, con una sinteticità mozzafiato, «l'esperienza del discepolo accorso con Pietro al sepolcro vuoto»[30]. Ma c'è di più. Sempre nel Vangelo secondo Giovanni[31] questa coppia di verbi assume importanza icastica «nell'episodio di Tommaso, dove sia l'ostinato rifiuto dell'apostolo sia le parole di Gesù fanno riferimento esplicito al vedere e al credere»[32]. Si tratterebbe, in tutti questi casi, di «una forma di vedere nella fede, in cui si riassumono il vedere e il credere»[33]. In altre parole, si ha qui a che fare con un vedere tanto fisico quanto metafisico: una «visione credente»[34], in cui la fede non elimina il «vedere». Al contrario: lo riassume, espande e trasfigura nel «vedere e credere»[35].

La prospettiva appena intravista attraverso il binomio giovanneo «vedere e credere» viene confermata e rafforzata dalla presenza, nell'*exemplum*, dei verbi *sciscitari* («concivibus sciscitantis») e *noscere* («per experientiam noveritis»). I due verbi non hanno, infatti, lo stesso significato. *Sciscitari* (ossia il verbo attribuito ai *concives*) rimanda a una conoscenza di tipo intellettuale, solo umana e parziale[36]. È

non poterant *credere*, quia iterum dixit Esais, *excecavit oculos* eorum et induravit eorum cor, ut non *videant* oculis», che, a sua volta, cita Isaia 6, 10 – sistema di citazioni riscontrabile pure in Atti 28, 26-27). La coppia «vedere- credere» si incontra inoltre in 1 Pt. 1, 8 («Quem cum non *videritis*, diligitis; in quem nunc quoque *videntes creditis*; *credentes* autem exsultabitis»).

30 VAIANI, *Vedere e credere*, cit., p. 84. Cfr. Gv. 20, 8: «Tunc ergo introivit et ille discipulus, qui venerat primus ad monumentum, *et vidi et credidit*». Sul medesimo passo di Gv. 20, 8 cfr. BOILY, MARCONI, *Vedere e credere*, cit., pp. 144-147.

31 Gv. 20, 25-29: «Dixerunt ergo ei alii discipuli: «*Vidimus* Dominum». Ille autem dixit: «Nisi *videro* in manibus eius figuram clavorum, et mittam digitum meum in locum clavorum, et mittam manum meam in latus eius, non *credam*». Et post dies octo iterum erant discipuli eius intus, et Thomas cum eis. Venit Iesus ianuis clausis et stetit in medio et dixit: «Pax vobis». Deinde dicit Thomae: «Infer digitum tuum huc et *vide* manus meas, et adfer manum tuam et mitte in latus meum. Et noli esse *incredulus* sed fidelis». Respondit Thomas et dixit ei: «Dominus meus et Deus meus». Dicit ei Iesus: «Quia *vidisti* me *credisti*. Beati qui non *viderunt* et *crediderunt*». Cfr. BOILY, MARCONI, *Vedere e credere*, cit., pp. 147-152.

32 VAIANI, *Vedere e credere*, cit., p. 84. Cfr. Gv. 20, 25-29.

33 VAIANI, *Vedere e credere*, cit., p. 65.

34 L'efficace espressione «visione credente» ricorre più volte in VAIANI, *Vedere e credere* cit. (un esempio in *Ibid.*, p. 85). Si può dire che essa costituisca uno degli archi portanti dell'intenso volumetto.

35 BOILY, MARCONI, *Vedere e credere*, cit., p. 9: «La stessa beatitudine del Signore rivolta a chi crede senza aver veduto, sottende che l'atteggiamento comune consideri il «vedere» come condizione del «credere».

36 *Sciscitari* (verbo derivato dalla forma deponente incoativa frequentativa di *scire*) può essere tradotto come «investigare, cercare di sapere, informarsi, interrogare». Cfr. *Lexikon totius latinitatis*, Bononiae 1965, IV, p. 256 e *Oxford Latin Dictionary*, Oxford 1968, p. 1706. Qui di seguito un paio di esemplificazioni scritturali, utili per chiarire la specifica accezione di *sciscitari* nella resa biblica latina. In Matteo 2, 4 il verbo *sciscitari* è riferito ad Erode che, allarmato dalle

un vedere senza comprendere. *Noscere*[37], invece, attribuito alle parole del *pauper*, rinvia a una conoscenza più piena, che coinvolge, «per experientiam», tutta la persona, nell'interezza di tutte le sue dimensioni. La «visione credente» interessa «l'elemento intellettivo come quello affettivo, la dimensione teorica come quella pratica»[38]. I *concives* lionesi che, «sciscitantes causam», si ostinano nel voler trovare la causa del radicale e improvviso mutamento, vivono – ora (o meglio: nell'attualità atemporale dell'*exemplum*) – solo un incompleto desiderio di conoscenza. Da una tale imperfetta aspirazione scaturisce una conoscenza altrettanto limitata che, nel semplicistico quadretto, diligentemente tratteggiato dall'anonimo redattore, non può che meritarsi l'apostrofe del *pauper* neoconvertito: soltanto in un futuro, indeterminato quanto certo e ineluttabile («velitis nolitis»), i *concives* conosceranno davvero e integralmente («per experientiam noveritis»).

Questo aspetto, per così dire, tridimensionale del *vedere-conoscere-credere* «per experientiam», proprio della «vera» conversione, nell'*exemplum* si dilata e si conferma con l'inserzione del rimando agli occhi: gli *oculi* velati dei *concives* lionesi («verum modo abscondita sunt ab oculi vestris»)[39]. È qui prorompente il calco

---

parole dei magi orientali, indaga (mosso dalle peggiori intenzioni) sul luogo della nascita di Cristo (Mt. 2, 4: «Et congragans omnes principes sacerdotum et scribas populi *sciscitabatur* ab eis ubi Christus nasceretur»). Nel libro di Daniele il medesimo verbo *sciscitari* è attribuito ai due vecchi concupiscenti che scoprono il proprio reciproco desiderio per la bella Susanna (Dn. 13, 14: «Cumque revertissent venerunt in unum, et *sciscitantes* ab invicem causam, confessi sunt concupiscentiam suam, et tunc in commune statuerunt tempus, quando eam possent invenire solam»). Sul verbo *scire* nei testi giovannei cfr. VAIANI, *Vedere e credere*, cit., p. 74: «Va per altro osservato che qui vengono usati la parola *scienza* («scientia») e il verbo *sapere* («scire»), che non sono esattamente il verbo *conoscere*, di cui ci stiamo occupando».

[37] *Noscere*, specialmente nelle forme derivate dal perfetto, può essere tradotto come «conoscere, sapere, riconoscere», cfr. *Lexikon totius latinitatis*, Bononiae 1965, III, p. 389 e *Oxford Latin Dictionary*, Oxford 1968, pp. 1190-1191. Opportuno rimandare anche qui a VAIANI, *Vedere e credere*, cit., p. 66: «In Giovanni il verbo *conoscere*, in continuità con l'Antico Testamento, indica una esperienza che coinvolge tutta la persona, un rapporto concreto e spesso una reciprocità di relazione». In Gv. 16, 3 questo tipo di conoscenza è criterio di identificazione dei veri discepoli, discrimine fondamentale rispetto ai non credenti: «Et haec facient quia non *noverunt* Patrem neque me».

[38] VAIANI, *Vedere e credere*, cit., p. 83.

[39] Non si può escludere che il rimando agli occhi velati, alla vista indistinta, riverberi alcune dense ricorrenze paoline (1 Cor. 12; 2 Cor. 12, 1; 5, 7) che pongono in confronto contrastivo l'attuale e temporale visione – incerta, confusa e parziale («per speculum in aenigmate») –, con la futura chiara, perfetta, piena visione e comprensione («facie ad faciem»). Ringrazio il professor Paolo Bettiolo che, mettendomi generosamente a disposizione le proprie competenze bibliche, mi ha fatto notare questi possibili suggestivi echi. Angolatura giovannea o paolina? Comunque sia, rimane il fatto che il denominatore comune è, in entrambi i casi, una rilettura della realtà secondo un nuovo punto prospettico: quello della fede. Convergerebbe con tale prospettiva anche la narra-

da Luca 19, 42. Il «verum modo abscondita sunt ab oculis vestris» indirizzato dal *pauper* ai cittadini lionesi si rifà dritto dritto al «nunc autem abscondita sunt ab oculis tuis»[40] rivolto da Gesù Cristo alla città di Gerusalemme, ai cui occhi era (ed è) nascosto quanto gioverebbe alla propria pace. L'anonimo redattore incapsula nell'*exemplum* il frammento lucano per mezzo di un'arguta trasposizione sineddotica: con un rodato espediente retorico, egli sostituisce alla *città* (Gerusalemme), originale destinataria della triste profezia ammonitoria, *i cittadini* (di Lione). I due termini si attraggono per una duplice relazione di contiguità. Vi è, in primo luogo, un rapporto di estensività: alla città, all'organismo urbano complessivo (*civitas*), si sostituiscono i membri, i cittadini (*cives*)[41]. Un'altra poi è l'analogia accomunante: entrambi i soggetti sono *non* convertiti.

Nel *responsum* del *pauper* si accenna inoltre a non meglio precisati *tormenta futura*, che non si possono identificare con incontestabile certezza. Una plausibile sovrapponibilità si riscontra con la pericope lucana in cui si preannunciano i *tormenta* contro Gerusalemme. È il tragico «planctus super Ierusalem» (Lc. 19, 41-44), ossia la predizione degli assedi e delle distruzioni che non lasceranno nella città «lapis super lapidem»: una dolorosa atmosfera tutta di devastazioni terrene, di *tormenta futura*, certamente, ma nell'Aldiqua, per la città che non ha «conosciuto il tempo in cui è stata visitata»[42]. Volendo fare un passo ancora più in là, se questi *tormenta futura* alludessero al «Gehennae ignis inextinguibilis», al «fletus et stridor dentium», allo «stagnum ignis» delle descrizioni neotestamentarie[43], potrebbe avere

---

zione lucana della conversione di Paolo in Atti 9 tutta intrecciata su temi quali cecità, vista, visione, conversione, fede (cfr. soprattutto Atti 9, 8. 17-18).

[40] Questo intertesto risulta identico nella versione della cosiddetta *Glossa ordinaria*. Cfr. *Biblia latina cum Glossa ordinaria*, IV, p. 207 (repr. Turnhout 1992).

[41] Invece che una figura sineddotica, sarebbe qui possibile individuare un procedimento metonimico, essendo i due termini (città-cittadini) legati da un'attinenza logica riconducibile al rapporto tra, per così dire, il contenente (*civitas*) e il contenuto (*cives*). Qualora si accogliesse tale rapporto metonimico, non si potrebbe però ignorare la lunga vivida *querelle* circa la definizione di «città» (e suoi molteplici addentellati terminologici). È questa una complessa controversia, che certo non s'intende qui affrontare. Sebbene un po' datato, un panoramico orientamento sulla questione rimane *La storiografia urbanistica*, a cura di R. Martinelli, L. Nuti, Atti del I Convegno Internazionale di Storia urbanistica «Gli studi di Storia urbanistica. Confronto di metodologie e risultati», Lucca 24-28 settembre 1975, Lucca 1976.

[42] Lc. 19, 41-44: «Quia si cognovisses et tu, et quidem in hac die tua, quae ad pacem tibi! Nunc autem sunt abscondita ab oculis tuis. Quia venient dies in te, et circumdabunt te inimici tui vallo, et circumdabunt te, et coangustabunt te undique, et ad terram prosternent te, et filios, qui in te sunt, et non relinquent in te lapidem super lapidem: eo quod non cognoveris tempus visitationis tuae».

[43] Descrizioni certamente neotestamentarie, e, per l'esattezza, soprattutto matteane (ad esempio: Mt. 5, 22.29.30; Mt. 10, 28; Mt. 13, 42. 50).

ragione Carlo Papini che, intrecciando i diversi dati scritturali dell'*exemplum*, vi rintraccia «un riferimento ideale»[44] all'episodio del ricco e Lazzaro, narrato in Luca 16, 19-31[45].

Con questa seconda pericope lucana vi è, in effetti, più di un contatto. C'è un *dives epulo* costretto «in inferno», «in tormentis», torturato «in hac flamma», «in hunc locum tormentorum». Ci sono, poi, sia rimandi al *vedere*[46] sia al *credere*[47]. Non è dunque da escludere una sorta di intersezione tra il passo lucano del «ricco epulone» e l'episodio compreso nel *Liber Visionum et Miraculorum*: il protagonista dell'*exemplum* è, infatti, nello spazio di poche righe, «vir ditissimus» come, pure, *pauper* mendico. Inoltre tale personaggio non solo sintetizzerebbe in sé il tipo sia del «dives epulo et purpuratus» sia del «mendicus Lazarus»; egli avrebbe per di più goduto di una visione dell'Aldilà – esattamente dove si ambienta la seconda parte della *parabola* evangelica del ricco e di Lazzaro[48].

---

[44] PAPINI, *La scoperta del più antico racconto*, cit., p. 77.

[45] Non è irrilevante notare che nella *Historia scholastica* di Petrus Comestor il passo di Lc. 16, 19-26 non è indicato come una parabola ma come un *exemplum*, dal momento che si tratterebbe di una vicenda reale. Il protagonista, Lazzaro, sarebbe un personaggio «storico» di cui si dà il nome. Cfr. PETRI CANTORIS *Historia scolastica*, in PL 198, Thurnolti 1855, coll. 1589-1590: «Ipse autem, contra eorum avaritiam, exemplum eis proposuit de divite purpato et epulone, qui in inferno cruciabatur quia receperat in vita sua bona, id est sola illa, quae putaverat bona. Nec fuit hoc parabola, sed in re ipsa, quod perpenditur, quia nomen mendici ibi ponitur Lazarus, scilicet, qui positus est in sinu Abrahae».

[46]«Elevans autem oculos suos, cum esset in tormentis, *vidit* Abraham a longe et Lazarum in sinu eius». Sullo specifico tema della vista (e connesso vocabolario) nel Vangelo lucano si rimanda alla rassegna, parziale ma significativa, di G. MARCONI, *La comunicazione visiva nel Vangelo di Luca. Per cogliere il mistero con la vista*, Milano 1997 (Fede e comunicazione, 3).

[47] «Neque si quis ex mortuis resurrexerit, *credent*»; Lc. 16,31.

[48] Il cenno ai *tormenta futura* contenuto nell'*exemplum* potrebbe richiamare anche un diverso riverbero scritturale. Oltre che riferirsi all' «ignis aeternus qui paratus est diabolo et angelis eius» (Mt. 25, 41), al «caminum ignis» (Mt. 13, 50), al «supplicium aeternum» o allo «stagnum ignis ardentis sulphure» (Ap. 19, 20), i *tormenta futura* si potrebbero sostanziare di una connotazione tutta terrena, da collocarsi nell'*Aldiqua*. Verso questa prospettiva converge, per altro, la pericope lucana del già citato «planctus super Ierusalem» (Lc. 19, 42) rintracciata nel breve *responsum* del *pauper* lionese. Specialmente scegliendo come angolatura visuale i *novissima tempora*, s'incontrerebbero tutta una serie di ricorrenze bibliche e contatti lessicali riferibile (e riferita) alle sofferenze precedenti il giudizio finale, il *dies magnus irae*: sono i *tormenta* (ad esempio in Ap. 14, 11: «Et fumus *tormentorum* eorum ascendet in saecula saeculorum»; Ap. 18, 7: «Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date illi *tormentum* et luctum»), i *luctus*, le *tribulationes*, le *plagae*, le persecuzioni e le angosce collocate *prima* della *mors secunda*. Sono i cataclismi, le pestilenze e le carestie che percorrono, eminentemente, il testo dell'Apocalisse. Scenari questi, presenti anche in Lc. 21, 11. 25-26 (e sinottici Mt. 24, 3-14. 29-31; Mc. 13, 3-13. 24-27), ma non così prevalenti e dominanti, come invece, indiscutibilmente, nel testo dell'Apocalisse. Un'attenzione particolare può comunque rivolgersi alla «piccola Apocalisse» marciana (Mc. 13), su cui è utile la scorrevole quanto efficace analisi di N. MARCONI, *Le mille immagini*

Senza comunque cedere alla tentazione di voler pervenire a conclusioni definitive, a questo punto, se si dovesse desumere il criterio (o, per lo meno, *un* criterio) che guidò l'anonimo autore nella gradazione scritturale dell'*exemplum*, su ciò si potrebbe convenire: i riverberi individuati, tanto giovannei quanto lucani, rimandano alle realtà anagogiche, alle «dinamiche dell'anima», specialmente nei meccanismi di conversione. Per il resto, se l'*exemplum* manca di coordinate scritturali più esatte e meglio identificabili, è indubbio che l'episodio sia modellato con un impasto biblico (soprattutto neotestamentario) tanto certo nel sapore complessivo quanto indeterminato nei singoli ingredienti scritturistici[49].

***

Oltre vent'anni fa Bernard Mc Guire, autore del ritrovamento del manoscritto clarevallense contenente il *Liber Visionum et Miraculorum,* affermò che tale composito accumulo di materiale testuale avrebbe permesso di rintracciare i legami tra Clairvaux e «il resto del mondo»[50]. Sia pure. Ma è tanto più vero che «il resto del

---

dell'Apocalisse. Una introduzione al linguaggio audiovisivo dell'Apocalisse, Milano 2002, pp. 26-30 (Fede e comunicazione, 11). Le atmosfere apocalittiche (sia nel senso strettamente scritturale, sia in quello più lato) innescate dal rimando ai *tormenta futura* contenuto nell'*exemplum* si congiungono ugualmente a due altre componenti che percorrono tutto il testo del veggente di Patmos, su cui si intelaia l'ultimo libro delle Scritture: da una parte, la *visio*; dall'altra, i ripetuti riferimenti agli *oculi* e allo sguardo (Ap. 1, 7; 3, 18; 7, 17). *Tormenta, visio* e *oculi* è pure la triade semantica che si riscontra anche nel breve episodio contenuto nel *Liber Visionum et Miraculorum.* Si potrebbe insomma evincere che i *tormenta futura* si rifanno ad un armamentario scritturale prevalentemente giovanneo. Se così fosse, l'*exemplum* «De quodam divite sponte sua facto paupere» sarebbe dunque prevalentemente forgiato con un vocabolario tratto da Giovanni e riferito alle realtà sia anagogiche (le dinamiche dell'»anima») contenute nel testo evangelico, sia escatologiche apocalittiche (il destino finale cosmico). Allo stato attuale delle indagini non è dato di andare oltre questa suggestione ipotetica che, come tale, non sembra comunque da tacersi.

[49] Sul regime delle citazioni scritturali, oltre al sempre illuminante insegnamento di Giovanni Pozzi (cfr. ad esempio POZZI, *Resoconto sulle figure*, in CHIARA D'ASSISI, *Lettere ad Agnese. La visione dello specchio*, a cura di G. Pozzi, B. Rima, Milano 1999 (Piccola Biblioteca, 426), p. 241: «(...) una sola parola, ma talmente rilevante per cui il punto di riferimento non può sfuggire. (...) Ma il termine biblico è diventato così comune da render enigmatica, se non la coincidenza, almeno l'intenzionalità del rinvio»), si può vedere anche il più agevole, ma meno coinvolgente, G. LOBRICHON, *Gli usi della Bibbia*, in *Lo spazio letterario*, cit., I, 1, pp. 523-562.

[50] L'attenzione di Brian Patrick Mc Guire si rivolgeva in particolare alle presenze femminili e alla spiritualità laicale. Cfr. MC GUIRE, *A lost Clairvaux exemplum*, cit., p. 59, dove si offre un episodio molto interessante relativamente sia alla spiritualità femminile sia, nel contempo, alla scottante questione della devozione eucaristica.

mondo» poteva trovare spazi all'interno di quell'ambiente monastico solo e soltanto se rifuso, riplasmato e costretto entro le più accettate strumentazioni del linguaggio cisterciense. Quando cioè l'anonimo monaco di Clairvaux decise di «stylum destringere» e narrò l'episodio «De quodam divite sponte sua facto paupere», lo fece sì «stilo singuli proprio», ma, inevitabilmente, secondo dispositivi testuali consueti che comprendevano, fra l'altro, eredità scritturali precise, prevedibili e previste.

Nel «De quodam divite sponte sua facto paupere» ci si trova di fronte a tecniche redazionali molto ordinarie. Come dimostrato, l'*exemplum* è intriso, tra l'altro, di modalità espressive fondate, informate e impregnate da una perdurante *ruminatio* biblica, da un'abitudine quotidiana, continuativa ed assidua alla frantumazione e alla ricombinazione di briciole scritturali. L'episodio si muove all'interno del mondo (e del linguaggio) delle Scritture, da cui è stato intimamente foggiato. Il nucleo narrativo è immerso e compenetrato, quasi per un processo osmotico, in apparati scritturali. E, per l'esattezza, la componente biblica appartiene, soprattutto, a un bagaglio neotestamentario di conversione, e insiste a più voci su tale momento. Una constatazione essenziale: le parole dell'*exemplum* (come, più nel dettaglio, le parole del *responsum*) non pretendono di fondare nulla. Anzi. Esse non fanno altro che confermare un sistema soteriologico già secolarmente costituito e si declinano secondo un affermato paradigma lessicale, di cui il testo biblico è il codice condiviso, l'imprescindibile grammatica, l'alfabeto stesso. Nel «De quodam divite sponte sua facto paupere» il messaggio della conversione viene detto, inesorabilmente, con le più convenzionali parole bibliche di conversione[51].

[51] Una della formule scritturali di maggior successo connesse alla conversione cristiana è il *logion* di Gesù Cristo contenuto nella celebre pericope detta «del giovane ricco», secondo le tre versioni sinottiche (Mt. 19, 21-22; Mc. 10, 21-22; Lc. 18, 22-23). Non è da escludere che un frammento di tale pericope riappaia anche nell'*exemplum* «De quodam divite sponte sua facto paupere»: l'intertesto «Va, vende (omnia) quae habes et da pauperibus» (ossia Mt.19.21 secondo la cosiddetta *Glossa ordinaria*, cit., IV, p. 62) si potrebbe infatti ritrovare echeggiato nell'attacco dell'*exemplum* («Fuit vir quidam ditissimus atque famosissimus, qui omnia que habebat, nichil sibi reservans, pauperibus erogavit»). In secondo luogo, il protagonista dell'*exemplum*, come il protagonista della pericope evangelica, è tratteggiato solo sommariamente, e lasciato in un sostanziale anonimato (cfr. Mt.19, 22; Lc. 18, 18; Mc. 10, 17). Entrambi sono inoltre accomunati dalle grandi ricchezze (Mt. 19, 22 e Mc. 10, 22: «Habens multas possessiones»; Lc. 18, 23: «Dives erat valde»). Si noti che anche nella fonte tratta dal *Chronicon Universale* dell'Anonimo di Laon, tipica *Konversiongeschichte*, Mt. 19, 21 costituisce la «dominica sentencia» con cui all'ansioso *civis* Valdesio il *magister Theologiae* avrebbe risposto (cfr. *Ex Chronico universali*, cit., p. 447; *Chronicon Universale*, cit., p. 20; EFV, II, p. 21: «Facto mane, civis memoratus ad scholas Theologiae consilium animae suae quaesiturus properavit; et de multis modis eundi ad Deum edoctus, quaesivit a magistro quae via aliis omnibus certior esset atque perfectior. Cui Magister dominicam sentenciam proposuit: Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes»). Ho compiuto un'inventariazione della presenza di Matteo 19, 21 (e sinottici) nelle narrazioni

Non ci si illuda. Non si ha a qui che fare con un, per così dire, mero contenitore biblico: una tara letteraria da sottrarre senza difficoltà; un incarto scritturale da poter scartocciare e, con maggiore o minore leggerezza, buttare. Non si creda, tanto meno, che una volta aperta (e frettolosamente gettata) tale sorta di confezione più o meno seriale, vi si possa ritrovare dentro il nudo e puro, impermeabile «fatto»: con cura protetto da secoli nell'involucro dell'*exemplum*; genuinamente custodito entro le pieghe di una compilazione; senza aver subito la minima interferenza contaminatoria da parte del suo recipiente. Niente di tutto ciò. Il modo in cui l'anonimo monaco cisterciense ha scelto di rinarrare il «fatto» è non solo ineliminabile: è autorevolissima occasione informativa per ricostruire la congiuntura redazionale della fonte, per una sua più accurata storicizzazione.

Fosse poi il caso di ripeterlo, si ricorda che abitualmente gli *exempla* vogliono soprattutto indurre alla conversione – o, per lo meno, spingere al mutamento di un comportamento. Anche la fonte presa in esame in queste pagine converge con tale intento edificante: dalla vicenda singola e individuale (per altro parecchio – e volutamente – svaporata dalle coordinate dell'eventuale storicità) vuole comunicare una lezione universale, una regola generale. In questa prospettiva, che cosa insegna l'*exemplum* in questione? La lezione impartita, posta in coda e chiusura del *responsum,* conclude strategicamente il testo ed è molto chiara: bisogna credere e temere; bisogna «credere et formidare» [52]. Questo il nocciolo: della conversione quanto dell'*exemplum.* Tale nodo, in apparenza periferico rispetto alla trama dell'episodio, viene però preceduto, preparato ed enfatizzato dall'eclatante, vistosa virata comportamentale di uno dei personaggi. Questi, poi, assolvendo ciascuno al proprio ruolo emblematico, si muovono sulla rarefatta, scarna scena urbana dell'*exemplum* secondo una sceneggiatura riorganizzata narrativamente con un semplice, ma efficace, montaggio ermeneutico. Un'ordinata coreografia dal finale scontato: il richiamo alla conversione.

---

agiografiche, di cui darò presto resoconto dettagliato. Qui mi limito pertanto a segnalare solo un paio di rimandi bibliografici. Ampia e nel contempo meticolosa rassegna esegetica diacronica offre *Per foramen acus. Il cristianesimo antico di fronte alla pericope evangelica del «giovane ricco»*, Milano 1986 (Studia patristica mediolanensia, 14), mentre V. FUSCO, *Povertà e sequela: la pericope sinottica della chiamata del ricco*, Brescia 1991 (Studi biblici, 94), propone un'attenta messa a fuoco dei divergenti dettagli delle tre versioni sinottiche.

[52] Il binomio «credere et formidare» si può riferire, in modo ambivalente, alla dimensione anagogica individuale così come alle atmosfere escatologiche cosmiche. Questa malleabile ambiguità non sorprenda: essa è funzionale alla finalità dell'*exemplum* stesso. A questo proposito cfr. BREMOND, LE GOFF, SCHMITT, *L'exemplum* cit. p. 58: «L'*exemplum* enchassé dans un recueil n'est qu'un simple objet, classable et manipulable de divers façons, instrument offert à une technique de la parole qui seule lui conférait vraiment son existence».

Si può dunque affermare che, quand'anche l'*exemplum* «De quodam divite sponte sua facto paupere» prendesse spunto da un evento contemporaneo, da un fatto di stretta attualità pervenuto – non si può dire come – alle orecchie degli anonimi monaci dello *scriptorium* clarevallense, l'aspetto testuale con cui questi lo hanno rimodellato gli ha lasciato ormai, nei suoi esiti, ben poco margine di attendibilità, comprimendo, snaturando e riplasmando l'eventuale *veridicità* del ricco e stimato cittadino lionese clamorosamente convertitosi. Del resto, tale pervadente convenzionalità stereotipa si sarebbe già potuta presagire da subito, a prima vista, nella generale fisionomia dell'*exemplum* stesso in cui, per statuto, non è la *veridicità* che preme, ma la *verità di Fede*. Ed è la conversione la *verità* che questo *exemplum* trasmette.

In conclusione. L'*exemplum* «De quodam divite sponte sua facto paupere» non può (e non vuole) dare notizie su meccanismi dinamiche e ragioni della conversione di un «vir quidam ditissimus atque famossissimus» che visse «apud metropolim primam Lugdunum». Esso informa, piuttosto, della *conversione* in sé, secondo il linguaggio cisterciense dell'ultimo quarto del XII secolo. Agli argomenti già addotti, se ne vuole ora aggiungere un altro: benché non sia prova decisiva, la stessa collocazione del breve episodio, posto, come si accennava in apertura, in una sezione particolarmente caotica della raccolta, è già un riscontro oggettivo. Un indizio che denuncia, una volta di più, la tipologia dell'*exemplum* quale duttile elemento di un repertorio generico, quale materiale narrativo – variamente poi utilizzabile, precisabile, adattabile, malleabile – lasciato in giacenza in un deposito disordinato, nella prospettiva (più o meno definita) di un successivo impiego in altre elaborazioni testuali (scritte od orali che fossero).

Chi, come i *concives* lionesi «sciscitantes causam», volesse investigare le ragioni del singolo convertito attraverso le parole di questa fonte, dovrebbe rendersi conto di avere a che fare con più perduranti, assolute e comuni ammonizioni alla conversione cristiana, conformi a quel livello di cristallizzazione che i modelli comunicativi del monachesimo occidentale raggiunsero nell'ultimo quarto del XII secolo.

Un'osservazione consecutiva: a tutt'oggi non esistono né documenti né argomenti inconfutabilmente convincenti in grado di suffragare la derivazione dal *Liber Visionum et Miraculorum* delle pagine valdesi contenute nel *Chronicon* dell'Anonimo di Laon. Però non stupisce che l'episodio clarevallense «De quodam divite sponte sua facto paupere» possa esser sembrato a Michel Rubellin e Olivier Legendre il canovaccio di quell'ulteriore rimodellamento agiografico confezionato nel *Chronicon Universale* laonense. Tuttavia, a differenza dei motivi avanzati dai

due studiosi francesi, si ritiene che le similarità sarebbero da radicarsi non tanto in una discendenza genealogica diretta quanto, piuttosto, in un retroterra testuale comune: in modelli letterari condivisi; in un codice convenuto, tanto tematico quanto formale (fatto, soprattutto, di parole bibliche[53]).

Oltre a riattivare l'attenzione sulle congiunture contemporanee al sorgere del movimento *valdese*, oltre a proporre un significativo allargamento del *corpus* documentario *valdese* medievale, bisogna con gratitudine riconoscere che le pagine di Michel Rubellin e di Olivier Legendre contribuiscono indubbiamente a offrire conferme (o, talora, validissimi avanzamenti) sulle conoscenze e delle atmosfere culturali cisterciensi (in particolare clarevallensi) e degli *exempla* nell'ultimo quarto del XII secolo. Ma che l'episodio «De quodam divite sponte sua facto paupere» contenuto nel *Liber Visionum et Miraculorum,* i cui tempi redazionali cadono innegabilmente a pochi anni dalla conversione religiosa di Valdesio, sia da considerarsi ai vertici della gerarchia delle fonti sulle origini *valdesi* e sulla stessa conversione religiosa di Valdesio, sembra, in definitiva, un giudizio da ridimensionare.

FRANCESCA TASCA

[53] Non intendo qui dilungarmi nell'analisi delle pagine *valdesi* comprese nel *Chronicon Universale* dell'Anonimo di Laon. Al momento rimando al mio lavoro *La Bibbia e i primi valdesi*, tesi di dottorato in Storia - Storia della Chiesa medievale e dei movimenti ereticali, Università degli Studi di Padova, 1999-2003, pp. 290-312, consultabile presso le biblioteche del Centro Culturale Protestante di Milano e della Società di Studi Valdesi di Torre Pellice.

La nozione della Chiesa nello scritto *La Vera Relazione di quanto è accaduto nelle persecuzioni e i massacri dell'anno 1655*

La *Vera Relazione* occupa un posto particolare nella letteratura valdese legata agli avvenimenti del 1655[1]. In primo luogo la sua particolarità è legata all'accuratezza della documentazione usata per la stesura dell'opera. In secondo luogo questo scritto, con tutte le sue vicende editoriali, deve essere considerato in ogni modo come una voce ufficiale delle Chiese Riformate del Piemonte. La prima impressione che dà la *Relazione* è quella di leggere una sorta di discorso simile all'arringa di un avvocato difensore. Le citazioni dei documenti sono abbondanti, il discorso cerca di rendere evidente non solo la crudeltà delle azioni compiute contro i valdesi ma anche l'illegalità della campagna militare del Marchese di Pianezza. La *Vera Relazione* non è quindi uno scritto né di carattere strettamente storico, né, tanto meno, teologico. Tuttavia si trovano in questo particolare documento alcune tracce di un pensiero teologico abbastanza sviluppato e con forti connotazioni apologetiche.

---

[1] Il riferimento principale di questo studio è la magistrale edizione italiana dello scritto analizzato, corredata di un'ampia documentazione riguardante gli eventi della primavera 1655: *La Vera Relazione di quanto è accaduto nelle persecuzioni e i massacri dell'anno 1655*, a cura di E. Balmas, G. Zardini Lana, Torino, Claudiana, 1987. Per una breve ma completa introduzione storica ai suddetti eventi si veda la recente pubblicazione di D. TRON, *Le «Pasque piemontesi» e l'internazionale protestante*, monografia della Società di Studi Valdesi edita in occasione del 17 febbraio, Torino, Claudiana, 2005.

1. La struttura e lo scopo dello scritto

La *Vera Relazione* è costituita da una serie di discorsi apologetici che difendono il diritto dei valdesi ad abitare fuori del territorio, i cui confini sono stati sanciti dall'accordo di Cavour del 1561[2]. Per quanto riguarda il racconto dei massacri, A. De Lange sostiene che l'autore dell'opera abbia riproposto in gran parte lo scritto *Recit véritable de ce qui arrivé depuis peu aus Vallés de Piémont*, apparso in maggio a Parigi e tradizionalmente attribuito a Jean Léger[3].

Come prove per i propri discorsi apologetici, l'autore della *Relazione* presenta diversi documenti, ad esempio una missiva del Marchese di Pianezza alle comunità di Villar e Bobbio ed un «certificato di cattolicizzazione» elargito dallo stesso marchese[4]. Questi documenti chiudono la prima parte dello scritto, la vera e propria *Vera Relazione.* La stessa citazione dell'ordine dell'uditore Gastaldo[5], che di fatto apre il discorso sia nel *Récit* sia nella *Relation*, sembra confermare pienamente l'ipotesi che la *Relazione* riproponga molti contenuti dello scritto *Recit véritable.* Tuttavia, sia le fonti citate nella *Relazione*, sia l'argomentazione usata dal suo autore, creano un panorama storico molto più vasto nonché propongono un'argomentazione apologetica molto più organica.

La tesi, con la quale chiude la sua argomentazione l'autore della *Relazione*, nella prima parte del suo scritto, è che il vero scopo dell'azione militare ordinata dal governo sabaudo era quello di distruggere le chiese riformate delle Valli valdesi:

---

[2] Cfr. P. RIVOIRE, *Alcuni documenti relativi alle persecuzioni del 1560-1561*, in «Bulletin de la Sopciété d'Histoire Vaudoise» [BSHV], 10, 1893, 3-10. L'accordo di Cavour limitava in sostanza l'esercizio del culto e la predicazione evangelica esclusivamente al territorio delle Valli Pellice, Chisone e Germanasca con annessi valloni laterali, dette comunemente «Valli Valdesi». Il diritto dei valdesi ad abitare fuori di tali confini è stato nel corso del Seicento un oggetto di numerose contese. Cfr. TRON, *Le «Pasque piemontesi»*, cit., pp. 8-9.

[3] Cfr. A. DE LANGE, *Antoine Léger (1596-1661), un «internazionalista» calvinista del Seicento*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 181, 1997, 203-232. *La Vera Relazione*, cit., pp. 70-72, 88, 85-96 nega tuttavia la paternità di Jean Léger, sulla base, però di ragioni che A. de Lange considera «poco convincenti». Un attento confronto tra *Récit véritable* e *Relation véritable* mette in risalto una notevole somiglianza nell'argomentazione di tipo giuridico. L'ordine dell'«uditore» Gastaldo diventa il punto di partenza per una confutazione che si appoggia su una lunga serie di citazioni dirette o indirette finalizzate ad attestare il diritto dei valdesi di abitare fuori dai confini delle Valli. Se si concorda con la tesi che il *Récit véritable* è riconducibile al moderatore Jean Léger, si dovrebbe dunque presumere che argomentazioni e documenti di carattere più teologico presenti nella *Relation* si possono ricondurre al pensiero di Antoine Léger.

[4] *La Vera Relazione*, cit., pp. 250-253, 360-362.

[5] Si tratta del giudice sabaudo Andrea Gastaldo, i territori della Valli e della pianura di Pinerolo appartenevano alla sua giurisdizione, cfr. ivi, pp. 15-26

> Mi basterà dire, in due parole, che i riformati delle valli hanno preso le armi e compiuto atti di ostilità solo dopo esser stati assaliti crudelmente dall'esercito, che non hanno tenuto riunioni indebite o illegali e non hanno fatto ricorso alle Potenze straniere per averne protezione; e che tutte queste accuse sono state avanzate senza alcun fondamento per mascherare con qualche pretesto il disegno che era formulato di annientarli[6].

È abbastanza difficile individuare una struttura organica nel testo della *Relazione.* La prima suddivisione deriva dalle vicende editoriali dell'opera, redatta in francese, e quindi è molto chiara la distinzione tra la *Relation véritable* e la *Suite de la Relation véritable.* La *Suite* si conclude con il testo della *Brieve Confession de Foy des Eglises Reformées de Piemont.* Per quanto riguarda i contenuti e la loro impostazione tra le due parti dell'opera si nota una differenza importante. Mentre la *Relation* si concentra sull'atrocità e sulla presunta illegalità dell'azione militare contro i valdesi, la *Suite* cerca di evidenziare la vera ragione di questo provvedimento. Secondo la *Suite*, la ragione dei massacri non è stata la disobbedienza civile dei sudditi valdesi, né l'accusa di complottare contro lo stato sabaudo, bensì un tentativo di distruggere la «Religione riformata»:

> Ciò fa apparire ancora più chiaramente che lo scopo di questa persecuzione è di forzare le persone all'apostasia: non è stata concessa la grazia a nessuno che sia rimasto fermo nella propria professione della Religione e non è stato messo a morte nessuno che si sia convertito[7].

Secondo E. Balmas, *La Relation dernière*, ovvero la seconda edizione dello scritto, costituisce il nucleo delle versioni successive. Essa può essere suddivisa in tre parti: 1- chi sono le vittime di questa "violenta persecuzione e crudele massacro", 2- cosa è accaduto a partire dall'ordinanza dell'uditore Gastaldo, 3- quali sono

---

[6] Ivi, pp. 253, 362. Nella traduzione italiana queste parole sono state messe dopo i due «certificati di cattolizzazione», ovvero come ultime parole della prima parte dello scritto. Nell'originale francese le stesse parole sono messe dopo la lettera del Pianezza e prima dei certificati. Così questi due documenti, la cui esistenza non ha altri riscontri, diventano una sorta di prova principale e una «muta» testimonianza delle vere intenzioni del Pianezza e della corte sabauda.

[7] Ivi, p. 260. Inoltre, alludendo alla Società di Gesù e parlando del Marchese di Pianezza, l'autore dello scritto afferma che: «...da lungo tempo egli si è convertito alle massime di quella Società che fa apertamente professione di servirsi di equivoci e frodi, definite pie, cui, per farle valere più facilmente, dà la cauzione del giuramento, persuadendo i propri adepti che per servire la santa madre Chiesa possono spergiurare con la coscienza tranquilla». Ivi, p. 254.

le ragioni di tale accanimento[8]. Bisogna rilevare che la versione maggiore della *Relation*, quella contenente anche la *Suite*, presenta una particolare cornice ecclesiologica. Lo scritto si apre con una piccola apologia della Religione riformata che è anche una decisa difesa dell'apostolicità delle chiese valdesi. Nella conclusione della *Suite* viene invece presentata un'organica confessione di fede che contiene, nella sua parte finale, un manifesto di comunione ecumenica con tutte le chiese protestanti d'Europa.

2. Le vicende editoriali e l'autore dello scritto

E. Balmas ha dedicato alle vicende editoriali del nostro scritto un ampio commento nella sua introduzione al volume dedicato alle persecuzioni dell'anno 1655.[9] Riportiamo qui solo alcune informazioni utili per mettere a fuoco una sorta di percorso, non soltanto editoriale, legato a questa opera. Essa è giunta a noi in quattro diverse redazioni, passando dalle 24 pagine, in formato 4° di quella che si può considerare la sua prima versione, alle 84 pagine dello stesso formato della versione maggiore, ovvero quella che comprende anche la *Suite* de la *Relation véritable* con la rispettiva confessione di fede. Da un'edizione all'altra cambia, oltre al formato, anche, e in maniera sensibile, la prima parte del titolo, che è lunghissimo e nettamente diviso in due segmenti. Per la prima stesura abbiamo: *Relation dernière authentique et tres véritable*; nella seconda edizione appare *Relation véritable de Piémont*; nella terza e nella quarta invece *Relation véritable*. La seconda parte del titolo ha subito solo alcune variazioni minime: *De ce qui s'est passé dans les persécutions et massacres faits cette année aux Eglises Réformées de Piemont, avec la réfutation des calomnies dont les adversaires de la verité taschent de les noircir*[10].

[8] Cfr. BALMAS, *Introduzione* a *La Vera Relazione*, cit., p. 98. Ancora Balmas sostiene che «Delle tre parti in cui, come abbiamo visto, è possibile suddividere la *Relation*, le prime due ricevono solo complementi di scarsa importanza nelle successive rielaborazioni mentre la terza conosce uno sviluppo crescente, fino ad occupare oltre la metà della versione definitiva. È questa riaffermazione dei diritti dei Valdesi, fondati su concessioni, decreti o decisioni ufficiali del potere, la vera ragion d'essere della *Relation*, che assorbe l'attenzione del suo autore, assai più che il racconto di quanto è accaduto. Essa viene fatta con crescente fermezza dalla prima alla seconda stesura: per un processo di maturazione interna l'autore sarà indotto, (…) a passare dalla difensiva all'offensiva, redigendo allora quella *Suite* della *Relation* che di tutta questa letteratura di propaganda ispirata dagli avvenimenti del 1655 costituisce l'autentico *morceau de bravoure*». Ivi, pp. 103-104.

[9] BALMAS, *Introduzione* a *La Vera Relazione*, cit., pp. 96-115.

[10] Ivi, p. 97.

L'ultimo atto della vicenda editoriale del nostro scritto è la sua quarta edizione, amputata della *Suite* (e della Confessione di fede). Quest'ultima, edizione alla macchia, prende la forma di un opuscolo in –8°, di 83 pagine stampate (p. 84 bianca). Si tratta effettivamente, secondo Balmas, di un'edizione posteriore a quella in –4° e non, come si potrebbe pensare, di una prima edizione[11].

In tutte e quattro le edizioni non è tuttavia possibile individuare il luogo né l'editore. Nella terza e nella quarta edizione questi dati mancano del tutto oppure, come fanno la prima e la seconda edizione, le informazioni stampate sul frontespizio hanno lo scopo di depistare la polizia sabauda. Ovviamente questi particolari non aiutano a individuare l'autore del testo, l'anonimato nell'anno 1655 era una scelta più che obbligatoria. E. Balmas, pur senza risolvere definitivamente la questione dell'autore dello scritto, fornisce alcune indicazioni molto valide:

> L'autore della *Relation* (pensiamo che si tratti della stessa persona, per le quattro versioni che sono giunte fino a noi) non è testimonio oculare e scrive lontano dai luoghi degli avvenimenti (anche se si tratta di persona che conosce perfettamente le località oltre che le circostanze storico-culturali e ambientali)[12].

Grazie alle ricerche di A. De Lange possiamo affermare che l'autore della *Relation* fu, con molta probabilità, Antoine Léger e che il libretto è stato stampato a Zurigo sotto la supervisione di Johannes Ulrich, amico e confidente di Léger. Le prove più affidabili si trovano nelle lettere scritte da A. Léger nel 1655 e nel 1656 e indirizzate al suo amico zurighese[13]. Per la nostra ricerca possiamo quindi fissare come tesi di partenza l'affermazione che il pensiero teologico presente nella *Relation* è quello di Antoine Léger.

Secondo A. De Lange, alla fine del 1655 A. Léger scrisse ancora *La Relation véritable justifiée ou Réfutation d'un escrit imprimé a Turin.* In questo testo, rimasto manoscritto e conservato nel fondo Morland a Cambridge ms. (Dd III 33), egli difende la sua *Relation véritable* contro un polemista sabaudo[14]. E. Balmas menziona inoltre uno scritto di sole 3 pagine in latino, dal titolo *Brevis refutatio dissertato-*

---

[11] Ivi, p. 113.

[12] Ivi, p. 97.

[13] Si tratta delle lettere del 12/22 giugno, 18/28 giugno 1655, 8/18 luglio 1656. Inoltre si possono indicare, come prove indirette le lettere del 27 aprile/7 maggio, 15/25 maggio e 8/18 giugno 1655. Cfr. DE LANGE, *op. cit.*, p. 228-229.

[14] Cfr. A. DE LANGE, *op. cit.*, p. 230. la paternità di A. Léger risulta, secondo A. DE LANGE, dalla sua lettera di a Ulrich del 14/24.2.1656. Balmas ha mostrato che l'autore del manoscritto è lo stesso della *Relation véritable*. Cfr. BALMAS, *Introduzione* a *La Vera Relazione*, cit., pp. 114; 178.

nis de jure expellendi religionem evangelicam ex Italia et Sabaudia[15]. La paternità di Léger in questo caso non può essere né affermata né smentita con certezza, l'appartenenza allo stesso manoscritto della *Relation véritable justifiée* e la sintonia con i contenuti della *Relation* stessa, suggerirebbe anche in questo caso l'ipotesi che l'autore dell'operetta sia stato sempre Antoine Léger.

3. Analisi ecclesiologica di alcuni brani della Vera Relazione

La *Vera Relazione* non contiene brani specificamente dedicati alla riflessione sulla Chiesa in quanto tale. Lo scritto, quando parla delle comunità valdesi nell'insieme usa, con molta coerenza la parola «chiese», al plurale, e quasi sempre con l'aggettivo «riformate», aggiungendo molto frequentemente il denominatore «del Piemonte» oppure «delle Valli». Il sostantivo «Chiesa» è usato al singolare e senza alcun aggettivo solo quando l'Autore fa riferimento a una singola comunità. La Chiesa cattolica romana è definita con molta franchezza come «la fausse Elise».

Abbiamo individuato tuttavia nell'opera alcuni brani, i quali ci permettono di cogliere il pensiero ecclesiologico del suo Autore. Il ruolo particolare in questo argomento spetta all'esordio della *Relazione*, l'unica parte dello scritto, nella quale si può individuare una riflessione organica di tipo storico-teologico.

In tutti gli altri testi che abbiamo scelto per questa breve rassegna si possono trovare invece alcune informazioni, utili per analizzare l'organizzazione ecclesiastica dei valdesi e i loro rapporti con l'ecumene protestante.

3.1. Apostolicità, evangelicità e antichità delle Chiese Riformate del Piemonte

> Se vi è una Chiesa al mondo che abbia sperimentato come la meravigliosa grazia di Dio sappia conservare i suoi fedeli, e contro la quale il Diavolo abbia usato la sua malizia con ogni sorta di furore per la loro dispersione, possiamo ben dire che le Chiese riformate del Piemonte l'abbiano sperimentato in modo del tutto speciale. Il Signore, che regna in mezzo ai suoi nemici, ha voluto da molto tempo magnificare la sua virtù nella loro debolezza.
>
> Le ha sostenute in quest'angolo d'Italia per un miracolo straordinario della sua potenza; ha mantenuto acceso questo lucignolo fumante fra le tenebre dell'errore e della superstizione; non ha mai permesso che la fiaccola della sua verità, dal momento in cui fu accesa al tempo degli Apostoli, si

[15] Ivi, p. 114.

spegnesse completamente in questa piccola Gossen, come le suddette Chiese riconoscono con azioni di grazia alla sua bontà.

Pietro Robert, l'Olivetano, uomo dotto e pio, nella prefazione alla Bibbia francese che queste Chiese fecero pubblicare a loro spese a Neuchâtel nel 1535, parlando di questo povero popolo, dice "che ha sempre pienamente goduto e fruito del tesoro celeste della verità contenuta nelle Sacre Scritture, da quando un tempo ne fu dotato e arricchito degli Apostoli o Ambasciatori di Gesù Cristo nostro Salvatore". Questa verità celeste ha tentato di conservare sempre con cura nella sua purezza, contro i numerosi errori con cui la falsa Chiesa voleva corromperla: come fece al tempo di Carlomagno, circa ottocento anni dopo la venuta del nostro Signore, in particolar modo Claudio arcivescovo di Torino (e perciò della suddette Valli che da Torino dipendono), il quale si oppose con gran zelo agli errori e superstizioni con cui il Papa cercava di contaminare la sua Diocesi[16].

L'esordio teologico della *Vera Relazione* assume la forma di un elogio. Il suo contenuto può essere suddiviso in due sezioni. La prima mette in risalto il ruolo della grazia divina che è la base e la causa della perseveranza e della resistenza delle «Chiese riformate del Piemonte». La seconda, invece, esalta l'antichità e la purezza della dottrina di queste Chiese. Le due sezioni sono legate da una sorta di anello di congiunzione nella quale si usa il simbolo del «lucignolo fumante fra le tenebre dell'errore e della superstizione» e della «fiaccola della verità». Questa immagine, con molta probabilità, fa riferimento allo stemma valdese. Nel 1640, a Ginevra Valerio Grosso, pastore valdese pubblica l'opera *Lucerna sacra: cioè breve sommario di prove della Fede Christiana, per passi espressi della S. Scrittura, per Valerio Grosso Ministro della parola di Dio nella Chiesa del Villaro*[17]. Sul frontespizio di quest'opera appare per la prima volta lo stemma valdese mantenendosi nel

[16] *La Vera Relazione*, cit., pp. 214-215, 336-337.

[17] Cfr. G. TOURN, *I Valdesi. La singolare vicenda di un popolo-chiesa*, Torino, Claudiana, 1993[3], p. 130. Valerio Grosso, figlio di Agostino (morto nel febbraio 1608), ex frate agostiniano di Villafranca Piemonte, poi pastore alle Valli, e fratello di Cornelio e Giuseppe, anche loro pastori, nacque in data imprecisata probabiblmente a Bobbio. Fu insieme a Pierre Gilles uno degli unici due pastori delle Valli sopravvissuti alla peste del 1630. Fu pastore ad Angrogna come aiuto di suo padre nel 1606, in seguito ministro nella parrocchia di Maniglia e Massello almeno dal 1613 al 1621, a Villasecca dal 1621 al 1627, a Bobbio Pellice come coadiutore dell'anziano pastore Antoine Bonjour a partire dai primi mesi del 1627, nel settembre 1627 nuovamente a Villasecca, e in seguito pastore per tutta la Val S. Martino (Germanasca) nel biennio della peste 1630-31, poi a Villar Pellice (1631-39), e nuovamente a Villasecca dalla primavera del 1639 fino al 1649, o ai primi mesi del 1650; per una biografia del personaggio, cfr. M. FRATINI, *La «Carta delle Tre Valli» di Valerio Grosso e la sua diffusione europea fra Sei e Ottocento*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi» [BSSV], 189, 2001, pp. 47-73.

tempo con molte varianti. In un ovale è collocato un candeliere con una fiammella, circondato da sei stelle e dalla scritta: *In tenebris lux*[18].

In questa sezione intermedia l'Italia cattolica viene menzionata molto chiaramente come terra dove regnano «le tenebre dell'errore» e le chiese valdesi sono paragonate alla biblica Gosen o Goscen (Gen 47), simbolo di resistenza fondata esclusivamente in Dio.

Dominante della prima sezione è la tensione tra le forze del male (il Diavolo) e l'azione di Dio che manifesta la sua grazia e «regna in mezzo ai suoi nemici». La frase «Il Signore che regna in mezzo ai suoi nemici, ha voluto da molto tempo magnificare la sua virtù nella loro debolezza»[19] allude probabilmente al testo 1 Cor 1,25-28, contrapponendo la debolezza umana alla forza della di Dio[20]. Da questa impostazione si possono dedurre almeno due affermazioni importanti per la sensibilità teologica dei valdesi del Seicento: il primato assoluto della grazia e la sovranità amorevole di Dio sui suoi eletti. La priorità della grazia viene inoltre riconfermata alla fine della sezione intermedia del nostro brano «come le suddette chiese riconoscono con azioni di grazia alla sua bontà». L'elemento di notevole originalità

[18] Questa composizione fa pensare quasi spontaneamente alla celebre incisione olandese del Seicento che raffigura i Riformatori del Cinquecento riuniti pacificamente, in compagnia di dotti teologi di altre epoche intorno ad un tavolo su cui risplende un candeliere. Essi osservano un vano tentativo di un cardinale, un diavolo, un papa e un monaco di spegnere, con un potente soffio, la candela che arde sopra un candeliere. Il candeliere è poggiato su un libro, i riformatori hanno in mano, o davanti a se (Lutero e Calvino), una copia dello stesso libro. Non è difficile capire di quale libro si tratta. Sul tavolo appare una scritta in olandese: 'tLicht is op den kandelaer gestelt, Cfr. E. CAMPI, *Protestantesimo nei secoli 1. Cinquecento e Seicento*, Torino, Claudiana, 1991, tav. 44. Un altro possibile riferimento potrebbe essere il motto della Riforma a Ginevra: *Post tenebras lux* e il sole sorgente con l'ideogramma IHS. Cfr. J. SADOLETO, G. CALVINO, *Aggiornamento o riforma della Chiesa?*, a cura di G. Tourn, Torino, Claudiana, 1976, p. 15. Un altro esempio è la celebre incisione di H. Holbein, *La luce di Cristo* (1520), conservata nel *British Museum* di Londra. Al centro è posto un grande candeliere con la fiamma accesa, accanto è posta la figura di Cristo che guida i suoi veri discepoli collocati alla sinistra del quadro, ovvero alla destra di Cristo. Dall'altro lato sono raffigurati il papa, monaci e teologi che seguono Aristotele e Platone e – come ciechi guidati da altri ciechi – cadono nel baratro. Cfr. SADOLETO, CALVINO, *Aggiornamento o riforma della Chiesa?*, p. 26. Sullo stemma valdese, cfr. la sintesi di M. CIGNONI, *Lo stemma valdese*, in ID., *La Spada e il Leone. Studi di araldica medievale*, Firenze, Pagnini, 1993, pp. 87-93.

[19] Le espressioni usate in francese sono «vertu» e «foiblesse». Cfr *La Vera Relazione*, cit., p. 336.

[20] «...poiché la pazzia di Dio è più saggia degli uomini e la debolezza di Dio è più forte degli uomini. Infatti fratelli guardate la vostra vocazione; non ci sono tra di voi molti sapienti secondo la carne, né molti potenti, né molti nobili; ma Dio ha scelto le cose pazze del mondo per svergognare i sapienti; Dio ha scelto le cose deboli del mondo per svergognare le forti; Dio ha scelto le cose ignobili del mondo e le cose disprezzate, anzi le cose che non sono per ridurre al niente le cose che sono, perché nessuno si vanti di fronte a Dio (1 Cor 1,25-29)».

è il fatto che il discorso della *Relazione* non si riferisce all'individuo oppure all'insieme degli individui singolarmente eletti e sottomessi alla sovranità amorevole di Dio. L'accento è posto molto chiaramente sulla comunità, o sull'insieme delle comunità dei credenti.

La seconda sezione inizia con la citazione di Pietro Roberto Olivetano, tratta dall'introduzione alla sua traduzione francese della Bibbia, nella quale l'Olivetano afferma che questo «povero popolo»[21] «...ha sempre pienamente goduto e fruito del tesoro celeste della verità contenuta nelle Sacre Scritture, da quando un tempo ne fu dotato e arricchito dagli Apostoli o Ambasciatori di Gesù Cristo nostro Salvatore». La parola «sempre» (tousjours) sembra alludere alla preesistenza delle comunità valdesi rispetto alla Riforma del Cinquecento. La preesistenza del movimento valdese rispetto alla Riforma è documentata e quindi fuori discussione dal punto di vista storiografico, tuttavia, dato il contesto, «sempre» indica chiaramente una preesistenza che risale agli inizi del cristianesimo. Infatti, la parola «sempre» si ripete all'inizio della seconda sezione nello stesso contesto.

Un elemento nuovo è l'espressione «la falsa Chiesa». Ciò che nella prima sezione era espresso col menzionare «il Diavolo» e con la metafora delle tenebre, nella seconda sezione viene concretizzato con la suddetta espressione. Il tono del discorso diventa ancora più forte quando è menzionato Claudio, vescovo di Torino, collocato correttamente «al tempo di Carlomagno, circa ottocento anni dopo la venuta del nostro Signore»[22]. Al papa di Roma si attribuiscono «errori e superstizioni» e questo senza alcun tentativo di usare un linguaggio moderato. Il legame tra Claudio e la dipendenza delle Valli valdesi da Torino, messa tra parentesi, riprende uno dei più importanti elementi della storiografia tradizionale valdese anche se dal punto di vista della storiografia moderna l'affermazione non è scientificamente attendibile[23].

Le due sezioni dell'esordio teologico della *Vera relazione* hanno dunque un approccio molto interessante al problema. Alla base si trova la classica tesi dell'apologia valdese sull'antichità e apostolicità delle comunità valdesi accentuata dall'uso della parola «sempre». Ma l'Autore del testo sembra dare più peso al pri-

---

[21] L'espressione dell'Autore della *Relazione*: «ce pauvre peuple». Cfr. *La Vera Relazione*, cit., pp. 214, 336.

[22] Cfr. E. COMBA, *Claudio di Torino*, a cura di C. Papini, Torino, Claudiana, 2004².

[23] La fonte principale delle informazioni su Claudio è lo storico rinascimentale M. VLACICH, detto FLACIO ILLIRICO, *Catalogus testium veritatis*, 1556, libro IX. Jean Léger nell'*Histoire générale des Eglises Evangéliques des Vallées de Piémont ou Vaudoises*, Leida, chez Jean le Carpentier, 1669, dà grande spazio a Claudio (cfr. vol. I, pp. 137-144) e Balmas afferma addirittura che «la leggenda di Claudio "antenato" dei Valdesi diverrà un articolo di fede della storiografia valdese tradizionale», *La Vera Relazione*, cit., p. 214, nota 3.

mato della grazia e della provvidenza divina. Si evince dunque da questo breve brano che anche in uno scritto non propriamente teologico, le basi della teologia riformata sono messe al primo posto e costituiscono la premessa del discorso. Le informazioni di tipo storico servono per evidenziare l'azione di Dio e la particolare elezione delle chiese valdesi, intesa anche come un chiaro intervento divino nella storia del Piemonte.

3.2. Insediamenti nelle Valli e alcuni chiarimenti sul nome «valdese»

La vera Religione si conservò così nella sua integrità e continuò in modo che, qualche tempo dopo, una parte dei Valdesi e Albigesi, sfuggiti ai massacri subiti in vari luoghi, si rifugiarono in queste Valli, sapendo che i loro abitanti professavano la stesso credo: con il loro santo zelo, fortificarono ancor più nella vera Religione i fedeli originari del luogo, tutti insieme affermando che la fonte della Religione non veniva da Valdo, come dichiararono nella loro lettera scritta a Ladislao, Re di Boemia, e non volendo perciò essere chiamati valdesi, ma cristiani che avevano ricevuto da Gesù Cristo la verità secondo la fede di cui facevano professione. Gli stessi nemici qualche volta ammettono l'antichità di queste Chiese, che chiamano «Setta dei Valdesi»: Teodoro Belvedere, nella sua relazione stampata a Torino nel 1636[24] (con la quale giustifica, insieme ai suoi compagni, di non aver potuto sradicare la pretesa eresia da quei luoghi con la facilità che si era ripromessa, poiché vi era da troppo tempo fortemente radicata), scrive che «la valle di Angrogna, sempre, o in un tempo, o in un altro, hà avuto eretici». Il monaco Raniero Sacconi che ha scritto contro i valdesi più di quattro cento anni fa, non osa negare che la religione che egli chiama "Setta valdese", esista dal tempo degli Apostoli.

> La libertà di coscienza che i fedeli, abitanti in queste Valli, avevano conservata di padre in figlio nelle loro famiglie, dall'inizio del cristianesimo, fu in seguito confermata, sia a coloro che ne erano originari sia ai nuovi rifugiati, uniti nella professione della stessa dottrina, dalle concessioni,

[24] Si tratta molto probabilmente dello scritto di T. Belvedere, *Relatione all'Eminentissima congregatione de propaganda fide de i luoghi di alcune valli di Piemonte all'A. R. di Savoia soggette, dove sono ville e sono gl'Eretici*, Torino, 1636. Lo scritto è citato, da J. Jalla, *Notice historique sur le S. Ministre et sur l'organisation ecclesiastique au sein des églises vaudoises. II*, in BSHV, 16, 1898, p. 12 sgg. Su Teodoro Belvedere, cfr. C. Povero, *Con le acuminate armi della retorica: una controversia contro i riformati delle Valli nel Seicento*, in BSSV, 185, 1999, pp. 85-99. Sull'attività dei missionari cattolici nelle Valli valdesi, cfr. ora Ead., *Missioni in terra di frontiera. La Controriforma nelle valli del Pinerolese secoli XVI-XVIII*, Roma, Istituto storico dei cappuccini, 2006.

franchigie e privilegi ottenuti di quando in quando dai Serenissimi Duchi di Savoia, come si può vedere in diverse Storie[25].

La parte teologica dell'esordio riprende il termine «vera Religione», frequentemente usato nella *Relazione* e nella letteratura valdese in generale. La tesi di partenza è dunque che la «vera Religione» deve essere considerata la dottrina degli apostoli che si è conservata intatta nel corso dei secoli grazie a piccoli gruppi di cristiani intransigenti nei confronti dell'istituzione ecclesiale sviluppatasi al tempo stesso. Vengono menzionati chiaramente i Catari e gli Albigesi[26], due nomi per indicare un movimento ereticale medievale molto conosciuto, la cui storia è ben documentata negli archivi ecclesiastici della Chiesa cattolica, soprattutto nei verbali delle indagini condotte da inquisitori locali nei confronti delle persone sospettate di eresia[27]. La tesi che l'Autore vuole difendere è però molto interessante: la «vera

[25] *La Vera Relazione*, cit., pp. 214-215, 336-337.

[26] Nel 1619 Jean Paul PERRIN pubblica a Ginevra la sua opera *Histoire des Vaudois divisée en trois parties. La première est de leur origine, pure croyance et persécutions qu'ils ont souffert per toute l'Europe, par l'espace de plus de quatre cens ans. La seconde contient l'histoire des Vaudois appelés Albigeois. La troisième est touchant la doctrine et discipline qu'ils ont en commun enètre eux et la réfutation de leurs adversaires. Le tout fidèlement recuilli des Autheurs nommés ès pages suivantes.* Nonostante la pretesa di essere un'opera storica, questo piccolo libro (pagine XXX-248, formato 16°) dovrebbe essere considerata una sorta di sintesi tra le tendenze apologetiche dell'autore e il materiale storico realmente utilizzato. La tesi è quella di dimostrare la continuità tra i valdesi delle Valli, i movimenti ereticali del Medioevo e un leggendario gruppo dei credenti della Chiesa antica, fedeli alla dottrina degli Apostoli e dissidenti nei confronti dell'imperatore Costantino. Ai valdesi delle Valli parve, però, che l'opera di Perrin meritasse un completamente e così il Sinodo del 1620 (Cfr. J. JALLA, *Synodes Vaudois de la Réformation à l'exil*, in BSHV, 23, 1906, p. 100) incaricò il pastore Gilles a rivederla. Il lavoro, date le cicostanze piuttosto sfavorevoli nonché difficoltà oggettive, durò quasi un quarto di secolo, l'opera di P. Gilles di quasi seicento pagine (XX-569-XLV, formato 8°), veniva pubblicata a Ginevra nel 1644: *Histoire ecclesiastique des Eglises Réformées, recuillies en quelques vallées de Piedimont et circonvoisines, autrefois appelées Vaudoises commençant dès l'an 1160 de nostre Seigneur et finissant en l'an 1643.* Secondo la *Bibliografia valdese*, n. 80, Perrin avrebbe pubblicato prima, nel 1618, sempre a Ginevra un'operetta *Histoire des Chrestiens Albigeois contenant les longues guerres, persécutions qu'ils ont souffert à cause de la doctrine de l'Evangile. Le tout fidèlment recueilli des historiens qui en ont escrit et des mémoires qui nous ont esté fournies per personnes dignes de foy, habitées en laudite contrée et coltes en marge* (pp. VI-156).

[27] Per uno studio più approfondito dell'argomento è indispensabile l'opera di G. GONNET, *Enchiridion Fontium Valdensium*, vol. I-II, Torino, Claudiana, 1958, 1998. Inoltre si è occupato di questo argomento G. MERLO, *Valdesi e valdismi medievali*, Torino, Claudiana, 1984. Due manoscritti medievali, il "Libro espositivo" e il "Tesoro della luce", sono stati studiati da R. CEGNA, *Fede ed etica valdese nel '400*, vol. I-II, Torino, Claudiana, 1982, 1994. Un'opera divulgativa di buon livello è il libretto di F. GIAMPICCOLI, C. PAPINI, *L'eredità del valdismo medievale*, Torino, Claudiana, 1974. Si veda inoltre: S. WEIL, *I catari e la civiltà mediterranea*, Genova, Marietti, 1996; *La cena segreta. Trattati e rituali catari*, a cura di F. Zambon, Milano, Adelphi, 1997.

Religione» esisteva nelle Valli già prima dell'arrivo dei superstiti dalle persecuzioni medievali. Loro, i superstiti, seguaci dei movimenti medievali soltanto «fortificarono ancor più nella vera religione i fedeli originari del luogo». L'Autore negando la tesi che vuole vedere in Valdo il fondatore del movimento, sostiene, al contrario che gli abitanti delle Valli hanno accolto i suoi seguaci in base alla comune confessione di fede[28]. La lettera «scritta a Ladislao, re di Boemia», probabilmente intorno all'anno 1508 costituisce la prova principale di questa consapevolezza di discendere direttamente dagli apostoli, diffusa tra i valdesi già nel medioevo[29]. L'affermazione dell'inquisitore Raniero Sacconi, databile intorno all'anno 1250, è espressa in termini molto generici, «non osa negare che la Religione che egli chiama "Setta valdese", esista dal tempo degli Apostoli»[30]. Sembra dunque abbastanza chiaro che questa argomentazione, apparentemente di tipo storico, ricorre alla dimensione dell'epos. Essa attesta non tanto il fatto storico dell'esistenza dei valdesi «dal tempo degli Apostoli», quanto un notevole legame dei valdesi seicenteschi con l'epos medievale.

In tutto lo scritto, e in particolare nella seconda sezione del nostro brano, il suo Autore difende dunque, il diritto alla libertà di coscienza confermata più volte «dalle concessioni, franchigie e privilegi ottenuti di quando in quando dai Serenissimi Duchi di Savoia, come si può vedere in diverse Storie» e tende, in un certo senso, a ridimensionare il trattato di Cavour non più come l'unica base giuridica dei rapporti tra valdesi e autorità civili. In questo contesto emergono due tesi di fondamentale importanza. La prima, di natura giuridica, è che le Chiese riformate delle Valli sono più antiche, ovvero preesistenti, rispetto alle autorità secolari che impongono a queste comunità leggi e norme ingiuste, usando la forza per esigere il loro adempimento. La seconda, apologetica e teologica, è che le Chiese delle Valli debbano essere considerata la vera Chiesa di Cristo e degli Apostoli. Questa vera Chiesa è continuamente perseguitata dalla falsa Chiesa, ovvero dalle forze del male.

La difesa della prima tesi è il vero scopo della *Relazione*. La seconda, invece, molto diffusa nell'apologetica valdese del Seicento, vedasi *Histoire* di Jean Léger,

---

[28] Per questo dibattito cfr. E. COMBA, *Il nome valdese esaminato alla luce della storia valdese. Studio relativo alla odierna discussione sopra l'Unione delle Chiese Italiane*, Firenze, Claudiana, 1884. Per un approfondimento filologico sul termine "valdese" si veda E. BOSIO, *Origine e significato del nome «valdese»*, in BSSV, 175, 1994, 3-34.

[29] Per approfondire cfr. G. MERLO, *Identità valdesi nella storia e nella storiografia*, Torino, Claudiana, 1991.

[30] Cfr. LEGER, *Histoire générale*, cit., vol. I, 169; *La Vera Relazione*, cit., p. 215, nota 5; Balmas menziona ancora lo storico Flacio Illirico (M. Vlacich), il quale dà notizia della *Summa dogmatum Valdesium* composta Sacconi. Per maggiori informazioni su Mattia Vlacich (1520-1575) e sulla sua opera (*Centurie di Magdeburgo*), cfr. S. CAPONETTO, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino, Claudiana, 1997, p. 189.

mira a sollecitare la solidarietà ecumenica di tutte le chiese protestanti nei confronti dei valdesi. In questa ottica la denominazione di «vera Chiesa» si estende a tutte le chiese cristiane della Riforma classica[31].

3.3. Organizzazione ecclesiastica e solidarietà ecumenica

La *Vera Relazione* non fornisce una descrizione dettagliata dell'organizzazione ecclesiastica delle Chiese delle Valli[32]. Tuttavia la struttura sinodale nonché un'unione operativa e giuridica tra le chiese del Piemonte e quelle del Delfinato è menzionata in un brano tra i più importanti nella *Relation* riguardo l'ordinamento giuridico delle chiese valdesi. Esso si trova nella parte finale dello scritto, sulla pagina 45 (terza edizione), prima della *Suite*: Il brano citato conclude una lunga serie delle confutazioni delle accuse rivolte contro i valdesi dai loro persecutori e cerca di rifiutare l'accusa di complotto contro lo stato sabaudo, considerata la più grave di tutte:

> Qualcuno ha voluto anche accusarli, falsamente, d'avere tenuto riunioni sospette e illecite con i Pastori della Val Perosa, sudditi di S.M. cristianissima, per il fatto che si sono potuti ritrovare nelle loro assemblee ecclesiastiche secondo le concessioni e gli antichi privilegi. Ognuno sa infatti che queste Corone, possedendo ciascuna una parte della Val Perosa, non hanno voluto alterare l'antico costume delle Chiese riformate delle Valli, che da tempo immemorabile, secondo le necessità che si presentano, si sono riunite liberamente in Sinodo per gli affari di pertinenza delle loro Chiese. Quelli della Chiesa romana fanno lo stesso, quando una Diocesi si trova in parte sulle terre di un Principe, in parte su quelle di un altro: quindi solo a torto si può accusarli d'aver commesso qualcosa che potesse turbare il rispetto e la fedele ubbidienza che devono all'uno e all'altro dei loro Sovrani[33].

Ritornano in questo brano espressioni concettualmente simili, a quelle già utilizzate nell'esordio della *Relazione*: «antichi privilegi, l'antico costume", tempo

[31] Nella nostra esposizione il termine «Riforma classica» vuole indicare la corrente principale della Riforma, cioè le chiese luterane e riformate, includendovi anche la Chiesa d'Inghilterra. Cfr. A. McGRATH, *Il pensiero della Riforma*, Torino, Claudiana, 1999[3], p. 16.

[32] Per una descrizione dettagliata delle chiese delle Valli si veda uno scritto anonimo *Description des vallées de Luzerne, Angrogne, St. Martin et Pérouse habitées par les anciens Vaudois en l'an 1655*. Lo scritto è diviso in due parti: "Tableau des Eglises des Valles du Piedimont" e "Personnes qu'il y avait aux vallées avant le massacre de 1655". Cfr. T. GAY, *Trois documents*, in BSHV, 26, 1909, pp. 44-46.

[33] *La Vera Relazione*, cit., pp. 247, 358.

immemorabile». Accanto a questo tipo di ragionamento appare un argomento piuttosto insolito e molto raro nell'insieme dello scritto: una prova tratta dalla prassi della Chiesa cattolica: «Quelli della Chiesa romana fanno lo stesso, quando una Diocesi si trova in parte sulle terre di un Principe, in parte su quelle di un altro».

Dal nostro brano si evincono almeno due elementi importanti per la ricostruzione dell'ecclesiologia dei valdesi nel Seicento. Il primo è la sovranità del Sinodo che si riunisce «secondo le necessità che si presentano» e che è preposto «per gli affari di pertinenza delle loro Chiese». Il secondo elemento, sottolineato dalla parola «liberamente» è l'indipendenza dell'ordinamento ecclesiastico da quello secolare. Questo dato di fatto, evidentemente preesistente rispetto alle leggi e ai confini dei due stati in questione, attesta che la giurisdizione di carattere spirituale e pastorale non può essere sottomessa alle leggi secolari, anche quando si tratta di cose così importanti e delicate come la configurazione delle frontiere. La prova tratta dalla prassi cattolica, invece, molto particolare e diversa dalle argomentazioni usate nello scritto, esprime un ragionamento molto chiaro e convincente: nell'ordinamento ecclesiastico valdese il Sinodo ha le stesse prerogative di un vescovo cattolico. In altre parole il Sinodo sostituisce il vescovo e quindi appartiene all'ordine spirituale e pastorale. Le autorità secolari non possono dunque né limitare né controllare i suoi lavori.

Nella parte finale del brano il suo autore, parlando a nome di tutte le Chiese delle Valli, fa una chiara dichiarazione di fedeltà alle autorità costituite, menzionando «il rispetto e la fedele ubbidienza che devono all'uno e all'altro dei loro sovrani». Il nostro frammento è quindi un'importante testimonianza del rapporto tra le chiese delle Valli e il potere secolare: la Chiesa è autonoma nella gestione dei suoi affari interni, e rispetta pienamente l'ordinamento secolare garantito dal sovrano, il sovrano, dal canto suo non deve però intromettersi nelle questioni riguardanti l'ordinamento ecclesiale, anzi il sovrano, in quanto la suprema autorità secolare, dovrebbe tutelare la libertà di esercizio dell'autorità spirituale che spetta al Sinodo[34].

A questa dimensione particolare delle Chiese valdesi si aggiunge una notevole prospettiva ecumenica. La solidarietà morale e materiale manifestata dall'Europa protestante nei confronti dei valdesi durante le persecuzioni dell'anno 1655, è uno dei più significativi esempi di una solidarietà ecumenica nel senso vero e proprio di

[34] Cfr. JALLA, *Notice historique*, cit., pp. 14-22. Le notizie riportate da Jalla si basano quasi esclusivamente sulla *Histoire* di Jean Léger. Nella *Suite* della *Vera Relazione* si afferma però che «i Magistrati sono soggetti e responsabili a Dio, che è il protettore degli innocenti ed il rifugio dei perseguitati», *La Vera Relazione*, cit., pp. 259, 366. Come prova tratta dalla Scrittura è riportata la storia della vigna di Nabot nonché lo scorretto comportamento di Acab e Izebel (1 Re 21), anche se il testo biblico non è indicato esplicitamente.

questo aggettivo, una solidarietà che andava oltre le ortodossie teologiche seicentesche e le alleanze politiche del momento. Date le complicate vicende editoriali e redazionali della *Relation véritable,* si può presupporre che il brano che riportiamo in seguito poteva costituire una sorta d'istanza finale delle prime due edizioni dell'opera. La richiesta contenuta nel nostro brano è abbastanza esplicita: si tratta di intervenire presso la corte sabauda a favore dei valdesi perseguitati e di fornire alle loro chiese mezzi economici necessari per la loro sopravvivenza.

> E a questo scopo si supplicano e si scongiurano tutte le anime veramente fedeli e cristiane per le viscere della misericordia di Dio che, come membri di uno stesso corpo e figli di uno stesso Padre, vogliano aver compassione di questi poveri fuggiaschi scampati al massacro, che combattano per loro con le preghiere, affinché piaccia al Signore di fortificarli nei dolori e faccia che trovino grazia presso S.A.R. e, infiammati dalla carità di Cristo, li assistano con l'aiuto della loro beneficenza per la consolazione ed edificazione di tante chiese desolate che si è voluto distruggere[35].

È notevole il fatto che l'appello si rivolga a «tutte le anime veramente fedeli e cristiane» e non alle Chiese cristiane. Questo apparente universalismo è limitato dalla parola «veramente» (*vrayement*). Questo fa pensare che l'autore dello scritto intende rivolgersi a coloro che sono fedeli al vangelo di Gesù Cristo, ovvero, appartengono alle Chiese protestanti; è un'equazione apologetica tipica del Seicento protestante. È molto forte il ricorso all'immagine di un unico corpo e alla stessa paternità che rende tutti i «veramente credenti in Dio» membri della stessa grande famiglia. Sono molto chiari nel nostro testo i riflessi dell'ecclesiologia paolina espressa in 1 Cor 12,12-31 (la Chiesa paragonata al corpo umano)[36]. Qui il discorso non si riferisce, però, come nel testo di Paolo, alla varietà di doni e alla molteplicità di persone all'interno della stessa grande Chiesa, ma piuttosto alla molteplicità delle chiese che formano un solo corpo. L'uso costante della parola «chiesa» al plurale diventa indirettamente un argomento a favore di questa lettura. Il fatto di menzionare la comune figliolanza dei credenti potrebbe far pensare al testo 1 Gv 2,28-3,2: «Carissimi, ora siamo figli di Dio, ma non è stato ancora manifestato ciò che saremo» (1 Gv 3,2a). Nel brano di Giovanni l'accento, però, sembra essere posto piuttosto sugli individui e non tanto sulle comunità dei credenti.

Nella teologia dell'Autore dello scritto e, di conseguenza, nell'ecclesiologia dei valdesi del Seicento sembra dunque esserci la consapevolezza di far parte, anche

---

[35] *La Vera Relazione*, cit., pp. 248, 359.

[36] Cfr. R. PENNA, *L'Apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1991, p. 567.

visibilmente di un'unica Chiesa di Gesù Cristo fondata sul suo vangelo. Le righe che seguono il nostro brano indicano come motivo delle persecuzioni «l'odio della religione e la passione posta nel disfarsi di coloro che l'abbracciano»[37]. La persecuzione dei valdesi è definita come «il disegno del clero papale» finalizzato «a distruggere totalmente le Chiese riformate che si trovano in questi Stati». La sensibilità dei valdesi seicenteschi all'universalità della Chiesa fondata sul vangelo e alle molteplici espressioni visibili di questa Chiesa sembra quindi molto radicata nella comprensione del proprio ruolo all'interno del protestantesimo europeo; le comunità valdesi erano pienamente consapevoli della particolarità della loro storia nonché della loro preesistenza rispetto alla Riforma classica del Cinquecento. Tuttavia si sentivano parte della grande famiglia protestante dell'epoca, intesa come un insieme delle espressioni visibili e materiali di un'unica Chiesa invisibile.

Conclusioni

I brani della *Vera Relazione* che abbiamo analizzato trasmettono l'immagine di un'unione di chiese evangeliche riformate, organizzata secondo il modello presbiteriano. Questa unione di chiese è pienamente consapevole delle sue origini preriformate e della sua apostolicità intesa come assoluta ed interrotta fedeltà alla dottrina degli Apostoli. I suoi autorevoli rappresentanti professano una netta distinzione e una coerente separazione tra l'ordine spirituale e quello secolare. Essi rivendicano l'indipendenza dell'ordinamento ecclesiastico nel rispetto delle leggi dello secolari e la non ingerenza delle autorità civili negli affari interni delle chiese. Queste conclusioni sono, però, soltanto ipotesi di lavoro basate sulla lettura di un solo testo di carattere divulgativo ed apologetico, quale la *Vera Relazione*.

PAWEL GAJEWSKI

[37] Cfr. *La Vera Relazione*, cit., pp. 249, 359. Con «questi Stati» si intendono il Piemonte e il Delfinato. Senza forzare troppo il testo l'affermazione può estesa a tutta l'Italia e tutta la Francia.

RASSEGNE E DISCUSSIONI

Lo scenario internazionale delle Pasque Piemontesi e gli studi di Giorgio Vola*

Il tema di questa giornata – *Le Pasque Piemontesi e l'internazionale protestante* – ci pone un problema storico affascinante: la storia dell'internazionale protestante. Lo direi un problema in buona parte ancora da esplorare, e perciò tanto più interessante. Non è il caso di trattarne in questa sede. Però non possiamo scordare che il termine stesso di "protestante" nacque collegato alla formazione di una lega di stati, diversi tra loro per regime, principati e città. Come tutti sanno, "protestantes" si dissero gli stati e le città dell'Impero che alla dieta di Spira, del 1529, protestarono contro le decisioni di una precedente dieta che bloccava l'espansione della Riforma, dando ai principi di decidere quale indirizzo religioso avessero i loro sudditi; il famigerato «Cuius regio, eius religio». Allo schieramento ideologico seguì, nel 1531, il vero e proprio *foedus* politico-militare della Lega di Schmalkalden. Vennero poi le successive vicende, fino alla sconfitta del tentativo di Carlo V di ripristinare l'unità confessionale dell'Impero con la forza delle armi e alla pace di Augusta del 1555, che assicurò l'esistenza legale del protestantesimo nel Sacro Romano Impero, sia pure accettando la formula sciagurata «Cuius regio,

* Intervento di Giorgio Spini alla serata pubblica della Società di Studi Valdesi (Torre Pellice, 21 agosto 2005), dedicata a *Le Pasque Piemontesi e l'internazionale protestante*. L'incontro prevedeva anche un intervento di Giorgio Vola, ma la sua prematura scomparsa ha modificato il programma della serata, durante la quale sono seguiti alcuni interventi in ricordo della sua attività di studioso.

eius religio». Si potrebbe dire che i protestanti il federalismo l'hanno nel loro DNA fino dalla propria nascita.

Però la Lega di Schmallkalden e la pace di Augusta non divennero realtà internazionale; restarono fatti interni alla Germania. Non impedirono che l'espansione delle idee della Riforma in Italia venisse schiacciata anche là dove aveva avuto più successo come nel Piemonte o in qualche misura nella repubblica di Lucca, sì che alla lunga non restò alla Riforma altro caposaldo di qua dalle Alpi che quello minuscolo delle Valli Valdesi. Direi anzi che colpisce proprio la relativa facilità con cui la reazione cattolica – almeno in termini di forza materiale, se non di circolazione d'idee – liquidò in un ventennio la Riforma in tutta o quasi l'Italia e fece una sorta di pulizia etnica all'interno della Chiesa Romana stessa, eliminando il riformismo evangelico di ascendenza erasmiana, quantunque fosse giunto abbastanza vicino al soglio pontificio con cardinali come Morene e Pole. In Italia ci furono operazioni militari per distruggere i protestanti solo in due casi minuscoli, ambedue nel 1561: la campagna di Emanuele Filiberto di Savoia contro i valdesi del Piemonte finita con la sconfitta ducale e con il trattato di Cavour, e la spedizione spagnola che massacrò o cattolizzò a forza i valdesi di Calabria. Ma per quante atrocità fossero commesse in Calabria, non ci fu un Milton che invocasse con i suoi versi la vendetta del Signore – «Avenge, o Lord, thy saints» – e non ci furono sviluppi internazionali della guerricciola del duca di Savoia contro i valdesi subalpini.

Tutt'altro discorso ci sarebbe da fare a proposito delle guerre di religione che desolarono la Francia dopo il 1559 e della interminabile guerra innescata nei Paesi Bassi dalla rivoluzione dei Gueux di Olanda contro il dominio di Filippo II. Non c'è bisogno di ricordare quale trama complessa di interventi stranieri abbia costellato ambedue queste vicende. Ancor meno c'è da ricordare come esse siano state come riassunte e simboleggiate dal duello fra il Re cattolico, Filippo il e la Regina eretica Elisabetta d'Inghilterra. Ma di una internazionale protestante, con precisa connotazione ideologica, sarebbe esagerato parlare. Anzi la Regina Elisabetta, che aiutava i calvinisti in Francia e nei Paesi Bassi, non aveva gradito che un equivalente del calvinismo mettesse piede anche in Inghilterra col puritanesimo.

Tutt'altro quadro ci presenta il Seicento. Si apre, da una parte, con la scalata al trono di Boemia dell'elettore Federico V del Palatinato, a capo della Unione Evangelica degli stati protestanti dell'Impero e la "defenestrazione di Praga", che trasformano le beghe di un regno periferico e per di più slavo anziché germanico, nell'orrido rogo della guerra dei Trent'anni. Dall'altra, si apre con il Sacro Macello di Valtellina: un eccidio cattolico di protestanti in una remota zona delle Alpi, che potrebbe sembrare una partita locale tra le leghe dei Grigioni e il governatore spa-

gnolo di Milano, ma immediatamente si trasforma in conflitto internazionale, che confluisce nell'incendio generale della guerra dei Trent'anni.

Le bandiere catturate ai protestanti nella battaglia della Montagna Bianca sono ancora appese nella chiesa di Roma papale, intitolata significativamente Santa Maria della Vittoria, a ludibrio della Riforma ed esaltazione del valore guerriero della Controriforma. Sono decenni ormai che si parla di superamento delle antiche querele tra Roma e Wittenberg o Ginevra. Non ricordo qualcuno che abbia proposto di fare seguire alle commoventi parole il piccolo, ma significativo, fatto della restituzione di quelle bandiere protestanti a Praga o a Heidelberg. Chiunque può constatare che tali bandiere recano scritte in francese: non sono bandiere nazionali boeme, sono bandiere dell'internazionale protestante, formatasi attorno a Federico V e sconfitta insieme a lui, che pertanto ebbe l'appellativo di "Re di un inverno". Ma se l'avventura del re di un inverno fu così breve e disastrosa, si dovette anche al re d'Inghilterra, Giacomo I Stuart, che mancò all'appuntamento della storia. Il protestantesimo europeo aveva aiutato le nozze di Federico V del Palatinato con la principessa Elisabeth Stuart nei 1613, come pegno dell'appoggio dell'Inghilterra alla politica di coalizione evangelica condotta dall'Elettore palatino. Ma quando si venne al dunque, nel 1620, Giacomo I si lavò le mani e lasciò il genero solo, a fare i conti con la potenza di casa Asburgo e con l'Esercito della Lega Cattolica. Tra una politica di fronte protestante ed una politica di fronte delle monarchie contro le tendenze rivoluzionarie, ormai emerse clamorosamente con la rivoluzione olandese, la deposizione di Filippo II da sovrano dei Paesi Bassi, l'indipendenza della Repubblica delle Province Unite, Giacomo I Stuart scelse una politica di pace tra le corone e di fronte comune anti-rivoluzionario.

E così, dopo questo lungo giro, arriviamo finalmente alle Pasque Piemontesi del 1655 e all'internazionale protestante che procurò la salvezza dei valdesi. Ci si può chiedere perché Cromwell e il suo Milton se la presero tanto calda per lo strazio sofferto da una piccola popolazione alpina, in cui gli inglesi non avevano nessun interesse fuorché uno meramente religioso. E ciò tanto più in quanto l'interessamento di Cromwell per i valdesi, andava contro la politica con cui il Protettore stava allora muovendo verso un'alleanza con la Francia e contro la Spagna. La risposta, a nostro avviso, non può essere che questa: tutto poteva permettersi il Protettore della Repubblica fuorché di aver l'aria di ripetere la condotta – codarda e vile agli occhi dei protestanti più rigorosi, come i puritani inglesi – con cui il re Giacomo I aveva abbandonato suo genero nelle mani spietate degli Asburgo. Perfino se questo rappresentava un'ulteriore difficoltà sul cammino dell'Inghilterra verso l'alleanza francese, destinata a sboccare nella battaglia delle Dune nel 1658. Cromwell, però, non volle arrivare ad un fatto che poteva diventare irreparabile,

come un'azione bellica della flotta inglese nel Mediterraneo. Si era parlato perfino di un possibile bombardamento delle coste dello Stato Pontificio. Ma quello che si ebbe in realtà, fu la grande colletta per indennizzare i valdesi dei saccheggi da loro subiti nelle Pasque Piemontesi dei 1655, che fruttò una somma ingentissima. Sui piano degli accordi con il duca Carlo Emanuele II, i valdesi dovettero accontentarsi della soluzione poco brillante, rappresentata dalle Patenti di Grazia, *octroyèes* loro dal Savoia. Ma non potevano certo mugugnare quando era in arrivo alle Valli una pioggia d'oro, come quella delle sterline raccolte per le vittime del 1655 dalla grande colletta, indetta in tutte le parrocchie d'Inghilterra. Ma il grande ardore comportava un grande fracasso. È irresistibile il sospetto che Cromwell, da quel grande realista politico che era, sia riuscito a comperare l'assenso dei valdesi ad una soluzione mediocre del loro conflitto con il Savoia e soprattutto a tacitare ogni malumore di ambienti dell'internazionale protestante. E direi in particolare di quel temibile vespaio che poteva diventare la pubblicità prodotta dalle tipografie olandesi, sempre a caccia di novità sensazionali da dare in pasto a un pubblico di lettori internazionale.

Ma perché il protestantesimo internazionale ebbe reazioni così intense nel Seicento davanti ad atrocità quali il Sacro Macello della Valtellina del 1618 e poi le Pasque Piemontesi del 1655, mentre nel 1561 non aveva reagito altrettanto alla strage dei valdesi in Calabria, né alla guerra di Emanuele Filiberto contro i valdesi del Piemonte? Certo gli occhi delle potenze europee erano ben altrimenti attenti a quel che succedeva in un corridoio strategico di eccezionale importanza come la Valtellina che non al sangue versato in Val Pellice o in un oscuro cantuccio di Calabria. Però, almeno in via di ipotesi, c'è da chiedersi se una risposta a questo interrogativo non sia da trovarsi nel Sinodo di Dort, che si riunì dal novembre 1618 al maggio 1619, con la partecipazione dell'ala "riformata" del protestantesimo, ben distinta allora da quella "evangelica" dei luterani.

Il Sinodo di Dort si era riunito per mettere d'accordo coloro che negavano la dottrina della predestinazione, detti "arminiani" dal nome latino del loro caposcuola olandese, Jacobus Arminius (1560-1609) o "Remostrantes", dalla rimostranza da loro presentata agli Stati Generali nei 1610, e i sostenitori di tale dottrina, detti "gomaristi" dal nome del loro teologo Franciscus Gomarus (1563-1641). Con i "Remostrantes" stava ovviamente la ricca e colta aristocrazia borghese olandese, tradizionale dominatrice delle città; altrettanto ovviamente le classi popolari stavano con i loro avversari gomaristi. Se la dottrina della elezione per imperscrutabile volontà di Dio era vera, anche il gigante Golia poteva essere abbattuto dal giovanetto David e il re Saul essere sostituito nel regno da questo oscuro pastore. Se era vero il contrario, il governo non poteva toccare che a chi emergesse per valori naturali,

come la nascita, la ricchezza, la cultura. Ma la ricca borghesia era per una politica di *appeasement* verso la potenza degli Asburgo di Austria e di Spagna, che avrebbe abbandonato al loro destino Federico V del Palatinato, l'Unione Evangelica e la Boemia. E tutto poteva accettare fuorché questo la casata degli Grange, che aveva costruito la sua potenza e il suo prestigio sulla guerra d'indipendenza delle Province Unite contro Filippo II di Spagna. Con un pesante intervento degli orangisti, quella che inizialmente era stata una ricerca di conciliazione tra Rimostranti e Anti-rimostranti, si trasformò in un processo e una condanna come eterodossi degli Arminiani, strettamente intrecciato con la condanna a morte, come traditore della Repubblica delle Province Unite del magistrato De Witt, capo del partito ostile agli Grange e fautore dello *appeasement* con la Spagna. Convocato per dirimere una controversia teologica, il Sinodo di Dort ebbe l'effetto d'inchiodare per decenni la Repubblica delle Sette Province ad una politica di alleanze protestanti e di guerra alla Spagna "jusqu'au bout", facendone un perno di ogni coalizione anticattolica e antiasburgica, grazie alla sua potenza navale e finanziaria, durante tutta l'era della guerra dei Trent'anni. Nella misura in cui Cromwell voleva sostituire la Commonwealth di Inghilterra alla Repubblica olandese, si trovava a sua volta inchiodato ad una politica di solidarietà protestante, come quella messa in moto dall'atroce tragedia delle Pasque Piemontesi.

Ma per arrivare dal Sinodo di Dort del 1618-19 e dal Sacro Macello di Valtellina del 1620 all'intervento dell'internazionale protestante a favore dei valdesi, nel 1655, c'è un'altra tappa da tenere presente: l'intervento di Gustavo Adolfo alla testa di un esercito che ben avrebbe potuto dirsi a *New Model Army,* come più tardi si nominò l'esercito puritano di Cromwell, per le innovazioni rivoluzionarie apportate dal re svedese all'armamento, alla tattica, la logistica. Pure nel suo caso, c'è all'inizio un crimine contro l'umanità più orrendo ancora degli altri di quell'età sciagurata: le "nozze di Magdeburg" cioè la presa della città da parte dell'esercito della Lega Cattolica al comando del Du Tilly nel 1631, il suo saccheggio, il suo incendio, il macello di molta parte dei suoi 40.000 abitanti. Ad esso, nel 1632, risponde la distruzione dell'esercito di Du Tilly da parte di Gustavo Adolfo alla battaglia di Breitenfeld. Verrà poi nel 1633 la sconfitta dell'altro grande condottiero asburgico Wallenstein, a Liitzen, pagata però con la morte sul campo del re di Svezia. Alla politica dell'alleanza protestante succede l'intervento della Francia di Richelieu e la sua assunzione della guida della lotta anti-Asburgo, fino alla pace di Westfalia del 1648.

Si arriva infine a Giorgio Vola, dopo questa interminabile circumnavigazione nelle internazionali protestanti.

Era nato a Milano, la città più mitteleuropea e internazionale d'Italia, nel 1942: cioè più che a tempo per appartenere alla generazione del '68: la ribellione internazionale delle gioventù, dilagante dalla Primavera di Praga a Berkeley, da Parigi a Roma e Milano, contro l'ottuso immobilismo della guerra fredda, con i suoi patetici sforzi di scavalcare a sinistra l'Internazionale comunista a guida moscovita, di guardare più lontano, alle comuni della Cina maoista, di trascinare folle di studenti al grido "è proibito proibire". I conformisti italiani di destra e di sinistra hanno fatto del loro meglio per impedire che si parli più di questo tempo degli scatenati, che volevano davvero l'immaginazione al potere", cioè la poesia al potere dopo tanta squallida prosa di realismo politico. Ma per il giovane valdese di Milano fu quello un momento determinante, persino per la sua vocazione studiosa. A guardare bene, Vola restò un sessantottino mai pentito per tutta la vita. Collaborò con la comune promossa, nel 1968, da Giorgio e Toti Bouchard per un lavoro sociale e missionario insieme, tra gli immigrati delle squallide periferie operaie milanesi, a Cinisello Balsamo. Fu trascinato anche lui nella grande babele del movimento studentesco, anche se il suo innato equilibrio interiore lo tenne lontano da estremismi e violenze.

Suo fratello Enrico e sua cognata Letizia entrarono a far parte del Nucleo, che viveva nella comune di Cinisello Balsamo con i Bouchard e un paio di altre coppie. Giorgio Vola restò fuori del collettivo: ma collaborò alla prima grossa iniziativa della comunità, cioè l'apertura di una scuola serale, la quale forniva in due anni la licenza di scuola media agli immigrati operai. A questa scuola Giorgio Vola lavorò insegnando inglese. La comune iniziò poi stretti rapporti col sindacato e col comune, dando vita ad un attivissimo Centro Culturale, le cui iniziative erano stabilite da assemblee plenarie fiume, a cui partecipavano tutti coloro i quali gravitavano, in qualunque forma intorno alla comune. E ovviamente vi era spesso anche Giorgio.

Da bravo milanesino, si laureò all'Università Bocconi, ma abbastanza in ritardo, nell'anno accademico 1971-72. Aveva perso tempo, oggi facendo esperienze esistenziali nel movimento studentesco, domani collaborando all'azienda del padre; più tardi con esperienze di soggiorni all'estero, soprattutto – ma non solo – in Inghilterra. E un perditempo incorreggibile restò per tutta la vita, sempre si possa dire perdita di tempo arricchire se stesso, accumulando esperienze esistenziali, le più svariate, anziché il solito mucchio di pubblicazioni da presentare ai concorsi, con cui si salgono i gradini della scala accademica, fino all'areopago dell'ordinariato. Dopo di che, un barone della cattedra è dispensato dalla ricerca scientifica e dallo scrivere altre pubblicazioni, perché sia libero di occupare il suo tempo nei giochi di un potere che, a volte, cumula il potere del baronato accademico con quello politico di un seggio in Parlamento o di un posto di ministro nel governo. Il tutto cumulato

col potere finanziario, specie di certe cattedre di Medicina o di Scienze Economiche. No, Giorgio Vola restò davvero un perditempo inguaribile, rispetto a questo stile di vita.

Si era laureato con una tesi sugli aspetti religiosi della prima Rivoluzione inglese e restò sempre convinto che quella rivoluzione aveva rappresentato un punto d'importanza decisiva nella storia europea. Ma da coerente sessantottino, di quella Rivoluzione privilegiò le correnti più radicalmente, scandalosamente innovatrici. Di qui le sue prime prove di studioso di storia: nel 1973 la monografia *Il millenarismo nella Rivoluzione Inglese: i Quinto Monarchisti* (in «Annali della Fondazione Einaudi», VII, Torino 1973, pp. 61-124); nel 1980 la squisita antologia *I quaccheri. Eversione e non violenza (1650-1700),* pubblicata dalla Claudiana di Torino; nel 1987, una relazione sull'utopia proto socialista di John Bellers *(John Bellers e il suo "Colledge of Industry" (1695),* presentato ad un convegno internazionale di studi, *Preludi di socialismo nel XVII: Dalla città del Sole di Tommaso Campanella alle Comunità Collettivista d'America*, tenuto a Reggio Calabria, 8-9 maggio 1987, per iniziativa dell'Istituto di Studi Storici, "G. Salvemini" e della Fondazione F. Ebert di Bonn, e pubblicato nel volume degli atti, a cura di G. Cingari e G. Spini, Bari, Laterza, 1988 (Su Bellers, cfr. il recente, ottimo saggio di Isabella Superti Purga, *J. Bellers. Le ragioni per l'Unione d'Europa*, in *Europa e America nella storia della civiltà, Studi in onore di Aldo Stella*, a cura di P. Pecorari, Treviso, 2003). Si può allargare il discorso a recensioni di opere importanti sul medesimo argomento – Perez Zagorin, *Rebels and Rulers, 1500-1660* (Cambridge, 1983) e B, Reay, *The Quakers and thè English Revolution* (London, 1985), comparse su riviste prestigiose, quali *Rivista storica italiana* e *Il pensiero politico.* Si può dargli un appendice nel lavoro minore *Profezia e testimonianza tra i Quaccheri del Seicento,* in un volume a cura di C. Militello, *Profezia. Modelli e forme nell'esperienza cristiana laica* (Padova, Cedam, 2000).

Mettendo insieme queste sei voci della bibliografia di Giorgio Vola si vede che in realtà, malgrado la sua aria, Vola sui Friends inglesi del Seicento e la loro originalissima accoppiata di pacifismo ed eversione, ha scritto un intero libro di ardua specialistica e molto signorile raffinatezza. Però, prima che gli anni 80 si chiudessero, Vola si era già impegnato in un'altra impresa, ancora più ardua e intellettualmente raffinata; l'indagine dell'Intelligence Service di Cromwell, specie in funzione della politica di solidarietà protestante, destata dalle atroci "Pasque Piemontesi" del 1655. Si potrebbe risalire al 1980 alla comparsa di una nota, *Un informatore di Cromwell a Livorno,* negli atti del convegno "*Gli Inglesi a Livorno e all'isola d'Elba",* Livorno, 1980. Ma il grosso è costituito da 5 articoli usciti sul «Bollettino della Società di Studi Valdesi», nel 1981, *Cromwell e i valdesi, Una vicenda non*

del tutto chiarita; nel 1984 e 1988, *Mais où sont les neiges d'Antan: la colletta inglese per i valdesi*; nel 1987 *A proposito di Samuel Morland, i suoi inediti e i suoi biografi: alcune considerazioni*; più tardi, nel 1997, *Oche selvagge nella Valli Valdesi: la presenza e il ruolo dei mercenari irlandesi nelle Pasque Piemontesi;* nel 2001, stavolta in *Proceedings of the Huguenot Society of Great Britain and Ireland,* un saggio su *The Reverend J. B. Stouppe travels in France as Cromwell's secret-agent.* Infine l'annunziata pubblicazione sul «Bollettino della Società di Studi Valdesi» del 2004, di un articolo postumo *1655: due pamphlets inglesi poco conosciuti.* Negli anni novanta, Vola si impegnò in un gruppo di pubblicazioni relative al biennio 1688-1689, fatidico nella storia britannica per la *Glorious Revolution* e in quella valdese per la *Glorieuse Rentrée* degli esuli nelle Valli, guidati da Enrico Arnaud «pasteur et colonel des Vaudois», in un volumetto *// potere e la gloria. La Gloriosa Rivoluzione del 1688* (Pisa, Nistri – Lischi, 1993), a cura di Giorgio Vola e con una sua introduzione che forse è il momento in cui la sua meditazione storica tocca il punto più alto; un contributo / *valdesi nella stampa inglese attorno al 1689,* nei volume *Dall'Europa alle Valli Valdesi,* a cura di Albert de Lange, pubblicato nel centenario della *Glorieuse Rentrée* (Torino, Claudiana, 1990). Si potrebbe aggiungere, per prossimità di argomento, la recensione ad uno dei «patres conscripti» della storiografia sull'Inghilterra rivoluzionaria quale Christopher Hill, *A turbolent seditious and factious people. John Bunyan and his church, 1620-1688,* nella *Rivista Storica Italiana* del 1991. È da menzionare anche una coppia di articoli sulla presenza nell'Inghilterra rivoluzionaria dei lucchesi riformati di Ginevra: / *lucchesi a Londra nel XVII secolo* nel voi. di *I lucchesi a Ginevra, da Giovanni Diodati a Jean Alphonse Turrettini*, in «Actum Luce» del 1993 e *Filippo Burlamacchi: un finanziere nella Londra dei primi Stuart*, nel volume a cura di Simonetta Adorni Braccesi e Carla Sodini, *L'emigrazione confessionale dei lucchesi in Europa,* Firenze, 1997.

Intanto erano accaduti tre fatti, a vario titolo determinanti nella maturazione intellettuale ed umana di Giorgio Vola: il trasferimento all'Università di Firenze; l'inizio, nel 1975, di una carriera accademica e didattica in qualità di assistente volontario prima e ricercatore poi, nonché di professore incaricato di Storia Inglese nel Dipartimento di Storia dell'Università di Firenze; il matrimonio con Bruna Rosa Sabatini, una giovane docente di greco, discendente di un vecchio casato evangelico toscano. Giorgio Vola non aveva bisogno di risciacquare i suoi panni in Arno come un altro milanese aveva fatto un secolo e mezzo avanti. Oggi giorno, i milanesi colti, di buona famiglia, sono restati i soli o quasi a sapere parlare e scrivere un italiano lucido, corretto, senza sguaiataggini americaneggianti o vernacolari, e senza gli sbagli cafoni degli *speakers* della Tv. Però al mai pentito sessantottino, fu importante scoprirsi degli avi ideali nella Firenze di Carlo Rossetti e di "Giustizia e Li-

bertà", – e quindi di «Oggi in Spagna, domani in Italia» – degli azionisti come Calamandrei e Codignola, dell'insurrezione dell'11 agosto 1944. Direi che fu un aggancio alla storia dell'Italia migliore, di uno studioso che alla storia moderna aveva deciso di dedicarsi, con un taglio netto con ogni divagazione fuori di quella sua linea concreta.

Un'altra scoperta che egli fece a Firenze fu quella del suo valore come docente. Certo è tradizione che dentro ogni valdese di razza ci sia nascosta una vocazione pedagogica. Ma nell'albero genealogico dei Vola c'eran notabili terrieri valligiani e maîres napoleonici di Torre Pellice, poi trasferiti all'industria milanese; non c'erano professori.

E Vola invece si scoprì uno di quei rari docenti la cui aula di lezione è sempre piena di studenti perché il professore "si capisce" e non viene mai impreparato. Perché gli studenti intuivano che in lui c'era una vocazione al servizio cristiano: "servizio", "ministerium"; la stessa vocazione che un tempo lo aveva indotto a collaborare alla comune cinese di Cinisello Balsamo. Sta scritto: "Non chi mi dice Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli, ma chi fa la volontà del padre mio che è nei cieli". Gli studenti capivano, senza bisogno di tanti discorsi, che non era il solito baronetto della cattedra: era una persona veramente impegnata al loro servizio.

A proposito del suo matrimonio, vorrei ricordare che Vola non era un uomo banale e facile. Neanche il suo matrimonio fu banale: fu una scelta di due intellettuali protestanti, fatti per comprendersi ed essere a vicenda di stimolo a guardare sempre più alto e al tempo stesso diversi sotto tanti aspetti, a cominciare dall'estrazione regionale per finire all'età. Due che portavano evidente il segno non solo del legame affettivo, ma di una profonda stima reciproca, fatta di comuni valori spirituali, morali, intellettuali. Giorgio non fu né banale né facile anche come storico: tanto meno un facilone. Per tutta la vita si scavò, quasi caparbiamente, una sua linea originale di lavoro, era uno storico valdese in ambedue i sensi delle parole: un valdese impegnato negli studi storici ed uno storico impegnato, in larga misura, nello studio del passato valdese. Dunque uno studioso con alle spalle un albero genealogico che dalia romantica di Alexis Muston, attraverso lo scavo filologico di Emilio Comba, arriva a Arturo Pascal e a Jean Jalla e da qui al nostro grande vecchio pensieroso Giorgio Tourn. Però tra questo illustre albero genealogico e l'opera storica di Giorgio Vola c'è un salto qualitativo netto. La storiografia valdese ha al centro dei suoi interessi le Valli, anche quando dalle Valli arriva all'Italia o all'Europa. Vola è un europeo dalla testa ai piedi che si trova in casa propria altrettanto bene in Inghilterra o a Ginevra, nei Grigioni o in Francia e magari un po' anche a Lucca, quanto alle Valli. Ha un gusto molto signorile, molto raffinato, per il particolare inedito squisito, il particolare "difficile", però senza mai perdere un suo

solido senso storico, che è anche senso costante delle proporzioni. Non è un crociano e tanto meno un gentiliano, ma la lezione dello storicismo non è andata per lui perduta. Il gusto del particolare "difficile" non è mai gusto di erudizione fine a se stessa. Le pennellate che Vola apporta al quadro storico sono così valide perché non le scambia mai col quadro stesso. E mai condivide il gusto dei gentiliani per i precursori; oggi Machiavelli "precursore" di Mussolini, domani gli anti-trinitari "precursori" degli illuministi e delle idee moderne di tolleranza. Per dare un'idea del *modus operandi* di questa così originale personalità di storico, prendiamo per esempio quel piccolo gioiello a filigrana d'oro che è l'articolo *Oche selvagge nelle Valli Valdesi: la presenza e il ruolo dei mercenari irlandesi.* È una truce vicenda di un anno tutto pieno di orrori, come il 1655, l'anno delle Pasque Piemontesi. Nel forte di San Secondo, ai margini della piana di Pinerolo, c'era di presidio un reggimento di 300 irlandesi, i valdesi assaltarono e incendiarono il forte: gli irlandesi perirono sotto i loro colpi o nell'incendio. Si tratta dunque di un episodio di storia valligiana, tutta locale. Ma Vola sostiene con buoni argomenti la presenza a San Secondo di esuli realisti inglesi: fa così di una vicenda locale un episodio del grande duello tra monarchia degli Stuart e Commonwealth puritano: un affascinante ribaltamento di prospettiva.

Vola non ha lasciato un libro. Ha lasciato il materiale per tre libri: ii primo, una silloge di studi sui quaccheri inglesi del Seicento; un'altra centrata sulle Pasque Piemontesi e Cromwell; una terza sulla *Glorious Revolution* inglese e la *Glorieuse Rentrée* valdese del 1688-89. Sarebbe un delitto lasciare così com'è, inservibile o quasi agli studiosi, questo corposo materiale di uno storico di non comune originalità e intelligenza. Ma confidiamo che a ciò vorranno provvedere la sempre desta Società di Studi Valdesi e la editrice Claudiana.

GIORGIO SPINI

Per Giorgio Spini

Ho conosciuto Giorgio Spini fin da bambina, ma l'ho frequentato soprattutto da adulta. Molte volte amava ricordare che mio padre, Giorgio Peyronel, era stato il primo che gli aveva passato clandestinamente un numero di «Giustizia e Libertà». Antifascismo, socialismo, umanesimo evangelico furono, infatti, per Spini una medesima esperienza.

Di lui ricordo soprattutto, di là della sua vastissima opera di storico, la vivacità quasi fanciullesca con cui partecipava, anche in anni recenti, a convegni ed incontri a Torre Pellice, per la Società di Studi Valdesi, e si appassionava, riuscendo sempre a dare un sapore di attualità ad ogni genere di dibattito.

Di Giorgio Spini storico e della sua straordinaria proficua opera, apprezzavo moltissimo anche certi saggi "minori", come quello sul savonaroliano Michelangelo o su Galileo, densi di ironia e folgoranti, come il suo sorriso sotto i baffi, preludio di qualche fulminea battuta. Anche se Spini è forse più ricordato per i suoi studi di storia americana, o per quelli sull'evangelismo italiano, voglio qui ricordarlo per ciò che mi ha più colpito della sua produzione storiografica: i suoi studi sul Seicento italiano. La sua *Ricerca dei libertini*, edita per la prima volta nel 1950, in cui si coniugava, secondo il suo stile, erudizione e vivacità narrativa, significò un giudizio severo ed appassionato sull'Italia della Controriforma, che già allora aveva tutto il sapore singolare di un'interpretazione minoritaria nella storiografia italiana. La lettura della storia di Spini, infatti, ha radici profonde nella minoranza protestante italiana che guardava all'Europa della Riforma ed accusava il cattolicesimo italiano di provincialismo. Nella riedizione del saggio, nel 1983, Spini così raccontava la propria indagine, considerandola un documento storico del tempo in cui era stata scritta:

> Era il tempo immediatamente successivo al trionfo cattolico del 18 aprile 1948, allorché incombeva sull'Italia il pontificato di Pio XII, che sembrava rinnovare lo spirito della Controriforma, e ad esso si opponeva l'ideologia machiavelliana e marxista- leninista-stalinista del realismo togliattiano. Per quanto avversarie acerrime l'una dell'altra, ambedue queste

> forze tendevano a portare l'Italia fuori dell'area della civiltà liberale, figlia della Riforma, valendosi a tale scopo dei pesanti residui lasciati nel nostro paese dalla Controriforma. Mi sembravano pertanto tornare di attualità, rispetto all'una ma anche rispetto all'altra, le tesi di Gangale e di Gobetti sulla mancata Riforma italiana, cui avevo aderito appassionatamente durante la dittatura fascista.

La sua indagine storica aveva significato dunque anche «un'allegoria polemica di tempi assai più recenti», che nella riedizione degli anni '80, tuttavia, aveva l'aspetto di un «messaggio ormai ingiallito dal tempo» chiuso in una vecchia bottiglia. In quel tempo, infatti, la storiografia italiana stava imboccando la strada del "revisionismo", rivisitando l'Italia della Controriforma e rivalutandone, in sostanza, la "modernità" e soprattutto il ruolo importante all'interno del "sistema" spagnolo. Nella monarchia papale e nel «sovrano pontefice» veniva indagato il primo precoce modello di «stato moderno» (Paolo Prodi). Con la crisi del concetto stesso di "modernità", cui sono stati addebitati molti degli aspetti negativi del secolo scorso, si andò poi rivalutando l'Europa cattolica, fino a leggere nella Chiesa romana l'unico reale fattore di unificazione culturale dell'Italia moderna (Adriano Prosperi). L'interpretazione di Spini andava, dunque, controcorrente, un «messaggio ingiallito», come egli stesso ironicamente commentava, ma ancora straordinariamente convincente.

Interpretando il libertinismo come «figlio, magari illegittimo e scapestrato, ma pur sempre figlio, della grande mamma Controriforma», Spini formulava un giudizio severo sulla rivolta dei filosofi e sull'«infelicità dei letterati» dell'Italia del Seicento. Nell'Italia religiosa del Seicento non pareva a Spini profilarsi un conflitto tra fermenti laici e conformismo religioso e la sua bella lettura della religiosità di Galileo stava a dimostrarlo. «Non è realistico presentare la vicenda di Galileo come un conflitto fra oscurantismo religioso e libertà del pensiero scientifico e religioso. Gli avversari aristotelici di Galileo, molto spesso, erano del tutto irreligiosi». La filosofia religiosa di Galileo, d'altra parte, era «una affascinante *theologia gloriae*, ma ben lungi dall'essere una *theologia crucis*; e di fatto, Gesù Cristo non vi trova posto, sì che il suo nome ricorre ben di rado sotto la penna di Galileo», scriveva nel suo saggio su *La religione di Galileo*. Spini sottolineava, dunque, che sia il perseguitato che i persecutori sapevano che non erano in gioco alti valori spirituali, ma opportunità politiche, beghe di ordini religiosi, rivalità accademiche. Chi viveva in quel secolo, come scriveva l'ambasciatore di Toscana presso la Santa Sede, Piero Guicciardini, doveva cercar di «accomodare il cervello et la natura a quella del Signore», soprattutto in una corte romana in cui si aborrivano «belle lettere et questi ingegni», in cui coloro che erano curiosi «quando hanno cervello, mostrano tutto il

contrario per non dare di sé sospetto». Il problema era quello della maschera, «porto maschera» dirà Paolo Sarpi, maschera che, ricorda Spini, anche in tempi più vicini gli italiani furono costretti a portare «per potere campare sotto il regime fascista». La lettura di Spini dell'Italia della Controriforma, quindi, è stata anzitutto una lettura etica, ma ricchissima di ricerca storica. Dal libertinismo, a suo parere, non nascerà nulla del mondo moderno, perché non vi saranno prospettive né di rinnovamento morale, né di riforma sociale. Per un rinnovamento e per un'evoluzione della società, cui credeva fermamente, bisognava guardare anzitutto alla Riforma protestante e poi alle rivoluzioni inglesi e a quella americana. Era d'altra parte il Risorgimento che, per Spini, apriva l'Italia all'Europa; e in *Risorgimento e protestanti* la storia del Risorgimento italiano sarà messa in rapporto con il protestantesimo internazionale.

Questa proposta di lettura dell'Italia del Seicento, con tutte le sue propaggini fino all'età più recente, rappresenta soltanto una delle moltissime affascinanti provocazioni della storia di Giorgio Spini, di cui gli saremo sempre grati.

La Società di Studi Valdesi lo ricorda con ammirazione e gratitudine anche per l'impegno che per molti decenni ha profuso, fin dal 1950, nel promuovere le giornate storiche sulla Riforma in Italia, giornate che Augusto Armand-Hugon ha poi trasformato in convegni annuali e che sono diventate un'irrinunciabile tradizione della Società.

Questo numero del Bollettino, per una serie di tanto infelici quanto straordinarie fatalità, esce con uno degli ultimi scritti di Giorgio Spini, che ricorda con grande vivacità ed affetto l'allievo ed amico Giorgio Vola, così prematuramente scomparso, e alcune testimonianze su Spini stesso, scomparso il 14 gennaio 2006, di colleghi ed amici di antica data.

SUSANNA PEYRONEL

***

Come tanti altri della mia generazione, ho fatto la prima conoscenza dell'opera storica di Giorgio Spini sui banchi di scuola, grazie alla scelta felice del mio professore di storia e filosofia. Ricordo ancora la notevole impressione che all'inizio della seconda classe liceale suscitò, non solo in me, ma in molti dei miei compagni, quel manuale che presentava spiccati caratteri di originalità nel panorama dei testi allora in adozione, non solo per lo spazio particolarmente ampio riservato alla Riforma protestante, ma soprattutto per la scelta di dedicare al calvinismo un apposito capitolo, posto significativamente dopo quello sulla controriforma. Fu un primo, importante impulso ad orientare il mio precoce interesse per la storia dal settore contemporaneistico, al quale mi spingevano tante convulse passioni e speranze che segnarono la mia generazione e quegli anni, verso l'età moderna. Dopo di allora gli scritti di Spini hanno rappresentato per me un punto di riferimento costante, a partire dalla bellissima *Storia dell'età moderna*, guida preziosa nella preparazione alla didattica universitaria. A questo proposito comunque la mia testimonianza non avrebbe certo rilievo alcuno, né potrebbe aggiungere qualcosa alla nitida analisi del contributo di Spini agli studi modernistici già svolta da Giuseppe Ricuperati[1]. Cercherò invece di concentrare questo mio ricordo su due momenti che hanno segnato in modo profondo e diretto il mio incontro con gli scritti, e con la straordinaria personalità intellettuale ed umana di Giorgio Spini.

Al primo di questi incontri ha dato occasione il mio studio su Giovanni Antonio Ranza e sul cosiddetto evangelismo giacobino, svolto casualmente in coincidenza con le celebrazioni del Bicentenario del 1789 e pubblicato in quell'anno nella rivista «Studi storici»[2]. Com'è noto l'aspetto più caratteristico della complessa e singolare personalità del giacobino vercellese è il programma di riforma religiosa da lui ostinatamente propugnato, attraverso gli scritti e l'azione politica, nel corso del

---

[1] G. RICUPERATI, *Giorgio Spini: lo storico moderno*, in «Bollettino della Società di Studi valdesi», 170, 1992, pp. 3-20.

[2] V. CRISCUOLO, *Riforma religiosa e riforma politica in Giovanni Antonio Ranza*, in «Studi storici», XX, 1989, fasc. 4, pp. 825-879; lo studio è stato ristampato in V. CRISCUOLO, *Albori di democrazia nell'Italia in rivoluzione (1792-1802)*, Milano, Franco Angeli, 2006, pp. 207-257.

periodo rivoluzionario. Ranza era convinto che la rivoluzione politica, resa possibile dai trionfi delle armate francesi, non potesse realizzarsi nella penisola senza una concomitante riforma religiosa che purificasse dei suoi secolari abusi la religione cattolica e la riportasse al cristianesimo delle origini, ispirato alla pura e semplice fede del Vangelo. Nei suoi scritti il giacobino vercellese si riferisce più volte in termini favorevoli alla tradizione protestante, e del resto definisce «chiesa dei puritani» la comunità dei seguaci del culto patriottico-democratico nel quale, dopo la realizzazione della riforma da lui propugnata, avrebbero dovuto alfine riconoscersi e confluire tutte le diverse confessioni religiose, cristiane e non. In particolare la sua opera sulla confessione auricolare[3], che mirava ad abbattere la vera colonna portante del dispotismo della Chiesa romana, è tutta intessuta di richiami ad uno scritto dell'ugonotto Jean Daillé apparso nel 1661[4]. Proprio il tentativo di chiarire la vera natura di questi interessi religiosi del Ranza ha catalizzato l'interesse degli studiosi, dando origine ad interpretazioni storiografiche divergenti dalle quali si fatica a ricavare un giudizio critico complessivo, in grado di comprendere e spiegare adeguatamente i molteplici motivi che sono alla base della sua formazione e dei suoi programmi politici. Armando Saitta ha ritenuto che il richiamo al cristianesimo rappresentasse un espediente politico per diffondere i principi rivoluzionari nella massa del popolo, ancora profondamente legata al clero e alla religione tradizionale, e per legarla alle istituzioni repubblicane formate nella penisola dalle armate francesi. Al contrario Delio Cantimori, pur considerando indubbia la presenza di un calcolo politico, e pur ritenendo del tutto strumentali i richiami alla tradizione protestante, ha sostenuto che il cristianesimo puro e semplice delle origini, al quale si ispirava il programma religioso del Ranza, fosse l'espressione genuina e sincera di una particolare religiosità cristiano-rivoluzionaria. Non sono mancati anche tentativi di ricollegare la figura del Ranza al filone giansenista[5], e perfino di farne, con una va-

[3] G. A. RANZA, *Esame della confessione auricolare e della vera Chiesa di Gesù Cristo*, Milano, l'anno secondo della libertà italiana (1797).

[4] J. DAILLÉ, *De sacramentali seu auricolari latinorum confessione dissertatio*, Ginevra, 1661.

[5] È significativo che Giorgio Candeloro, riprendendo questi giudizi, definisca senz'altro Ranza «professore giansenista» (*Storia dell'Italia moderna*, vol. I, *Le origini del Risorgimento 1700-1815*, Milano, Feltrinelli, 1956, p. 181). Sulla sostanziale insussistenza dell'apporto giansenista alle posizioni democratiche, equivoco che ha a lungo pesato negativamente sugli studi in questo settore, cfr. le lucide considerazioni di Luciano GUERCI, *Istruire nelle verità repubblicane. La letteratura politica per il popolo nell'Italia in rivoluzione (1796-1799)*, Bologna, Il Mulino, 1999, p. 279 sgg. Sia permesso rinviare anche a V. CRISCUOLO, *Il problema religioso nel triennio 1796-1799: risultati e prospettive*, testo della relazione tenuta al XXXVII Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 31 agosto – 2 settembre 1997), in *La Bibbia, la coccarda e il tricolore. I valdesi fra due emancipazioni 1798-1848*, a cura di G. P. Ro-

lutazione del tutto priva di giustificazione, l'esponente di un «nuovo integralismo cristiano»[6], teso a riproporre «contro le lumières [...] quella "democrazia religiosa dei cristiani" sempre risorgente nella storia della Chiesa e delle sue frange eterodosse ed ereticali»[7]. Ma soprattutto è risultato importante il tentativo di Renzo De Felice di sviluppare l'indicazione cantimoriana attraverso l'elaborazione della categoria dell'evangelismo giacobino, riferita appunto ad un gruppo di democratici fra i quali si annoverano lo stesso Ranza, Giuseppe Poggi e Gaspare Morardo. Secondo questa definizione l'ideologia dei cosiddetti evangelici giacobini, pur richiamandosi anche al pensiero dei Lumi e all'idealismo rivoluzionario, sarebbe legata in primo luogo al piano religioso, vale a dire ad una scelta ereticale che sarebbe il vero motivo della rottura con l'autorità costituita. Quindi questi uomini sarebbero stati innanzitutto, e ben prima del 1789, degli evangelici e solo dopo, per effetto dell'esempio offerto dalla rivoluzione francese, sarebbero diventati dei giacobini. La categoria dell'evangelismo giacobino, pur essendo stata oggetto di autorevoli rilievi critici[8], si è imposta a lungo come un punto di riferimento quasi obbligato degli studi sul triennio repubblicano 1796-1799. Allorché ho cercato di affrontare questo intricato nodo critico, decisivo per comprendere la vera natura del problema religioso nell'età rivoluzionaria, sono risultate veramente preziose le indicazioni di Giorgio Spini, il quale, proprio riguardo al Ranza, ricordava opportunamente le radici specificatamente piemontesi di posizioni che avevano un significato soprattutto politico, e solo in via accessoria, e sostanzialmente strumentale, religioso:

> Un sottile filo di continuità sembra [...] ricollegare tra loro un Alfieri, [...] od un Ranza, e magari un Botta, ché in tutti è presente, come nel conte di Passerano, l'idea che il cattolicesimo, di per sé, costituisce un pericolo per lo stato e la società laica, e che pertanto esso deve essere reso innocuo con una specie di operazione chirurgica, la quale distingua fra dogmi inoffensivi e dogmi politicamente nocivi, indicando fra questi ultimi in particolare la confessione auricolare, la dottrina del Purgatorio, il celibato ecclesiastico e simili[9].

---

magnani, Torino, Claudiana, 2001, pp. 11-31 (saggio poi ristampato in ID., *Albori di democrazia*, cit., pp. 374-393).

[6] G. MAROCCO, *Giovanni Antonio Ranza e il "Monitore italiano politico e letterario per l'anno 1793"*, in «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», XII, 1978, p. 272.

[7] Ivi, pp. 279-280.

[8] Ricordiamo in particolare le osservazioni di Ettore Passerin d'Entrèves, nella rassegna *Ricerche sul tardo giansenismo italiano* composta in collaborazione con Francesco Traniello, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», III, 1967, pp. 311-313.

[9] G. SPINI, *Risorgimento e protestanti*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1956, p. 17.

In questi giudizi Spini metteva a frutto le feconde discussioni storiografiche sulla figura di Radicati di Passerano svolte con Franco Venturi, in un sodalizio intellettuale cementato fra l'altro dalla comune ascendenza gobettiana. Su queste basi egli delineava nel 1956 un ritratto del Ranza molto più lucido e storicamente fondato rispetto a molti studi posteriori:

> Anche nel caso del Ranza, [...] l'interesse politico appare in complesso prevalente su quello più propriamente religioso: la Chiesa ha da tornare alla semplicità democratica dell'Evangelo perché ciò può mettere d'accordo la repubblica con l'attaccamento del popolo al proprio retaggio religioso: la confessione auricolare, il celibato dei preti o l'autorità papale debbono essere abolite perché contrastano col bene della società. Al di sotto del vocabolario teologico, il vecchio schema utilitario della religione come "legge", necessaria per l'ordine sociale, rispunta fuori pervicacemente. Non per nulla, anche il Ranza, come il Radicati o l'Alfieri o il Botta, è un piemontese e come essi pertanto, più che ad un risveglio cristiano delle coscienze, ha la mente al vecchio problema di Vittorio Amedeo II e dei suoi funzionari regalisti, cioè quello di rendere il clero inoffensivo per lo stato e strumento anzi della potestà laica. Al posto del sovrano assoluto, sta la sovranità popolare alla Rousseau. Ma la prospettiva ideologica è cambiata assai men di quel che paia a prima vista[10].

Si trattò per me di una conferma fondamentale della linea di ricerca che mi ripromettevo di seguire. Fra l'altro Spini, ricollegando il Ranza a «quel singolare umor machiavellesco, che sembra caratteristico tante volte del pensiero politico subalpino sino al primo Ottocento»[11], coglieva con finezza il profondo legame intrattenuto dal giacobino vercellese con l'opera del Segretario fiorentino, legame che ho provato attraverso i miei studi ad approfondire e chiarire nei suoi molteplici risvolti[12].

L'occasione per un ripensamento complessivo di un'opera storica che tante volte era stata un punto di riferimento prezioso dell'attività didattica oltre che della ricerca scientifica mi è stata offerta dall'invito dell'amica Susanna Peyronel a presentare l'ultimo libro di Giorgio Spini, *Italia liberale e protestanti*[13], prosecuzione e

---

[10] Ivi, p. 53.

[11] Ivi, p. 17.

[12] Al riguardo sia permesso rinviare, altre al già citato studio sul Ranza, a V. CRISCUOLO, *Appunti sulla fortuna del Machiavelli nel periodo rivoluzionario*, in «Critica storica», XXVII. 1990, fasc. 3, pp. 475-492, saggio ristampato in ID. *Albori di democrazia*, cit., pp. 258-270.

[13] Torino, Claudiana, 2002. La presentazione, alla quale è intervenuto, oltre all'autore e a Susanna Peyronel, anche Franco Della Peruta, ha avuto luogo alla libreria Claudiana di Milano il 27 maggio 2003.

completamento del disegno avviato nel 1956 con *Risorgimento e protestanti*. Sulla copertina del libro figura una foto del 1900, che ritrae un gruppo di allievi della scuola teologica valdese di Firenze stretto intorno al prof. Paolo Geymonat, ma soprattutto campeggia la copertina della rivista di studi religiosi «Bilychnis», edita a partire dal 1912 dalla Facoltà della scuola teologica battista di Roma. E proprio l'immagine della «modesta antica lucerna che alimentò un tempo le due fiammelle destinate a rischiarare gl'intricati meandri delle catacombe romane»[14] ha finito col rappresentare, nel mio tentativo di ricostruire il senso di quest'ultima fatica di Spini, un po' il simbolo di tutta la sua opera storiografica. Intanto i due aggettivi con i quali la lucerna viene definita dai redattori della rivista, «antica» e «modesta», rinviano ad un'atmosfera vagamente crepuscolare, che corrisponde in qualche modo alle prime impressioni suscitate dalla lettura del libro. Il quale, pur nella continuità della prospettiva metodologica, presenta certo un'impronta diversa rispetto al suo antecedente del 1956. In esso infatti l'autore rievoca ambienti, idee, personaggi che rappresentano, in modo più o meno proprio e diretto, la tradizione nella quale egli stesso si è formato, dalla quale si è sviluppata la sua fede come la sua vocazione di studioso. È insomma un po' una riflessione sulle radici, che se non incrina certo la sperimentata capacità critica dello storico, conferisce però alle sue argomentazioni un tono, un colore particolari, che colpiscono immediatamente il lettore. Spini, certo, non manca di sottolineare insufficienze e limiti del protestantesimo italiano, ma in fondo non può non considerare con una sorta di paterna indulgenza l'ingenua fede di quegli uomini, impegnati con ardore nella gloriosa missione di predicare la pura fede del Vangelo nell'Italia dominata dal conformismo cattolico. Sono però rapidi squarci, ché immediatamente lo storico esorcizza il pericolo di un eccessivo coinvolgimento ricorrendo ad una garbata, partecipe ironia. È il caso, ad esempio, delle pagine in cui egli ricorda la decisione di trasferire la Facoltà valdese di teologia a Firenze, dove essa rimase poi anche dopo il 1870. Questa scelta fu dettata proprio dalla volontà di «lavare in Arno l'eloquio dei ragazzi che scendevano dalle Valli a studiare teologia», nell'intento di favorire la diffusione del messaggio evangelico nella penisola. Qui evidentemente l'analisi di Spini toccava proprio gli ambienti in cui egli stesso si era formato. Ed eccolo allora ricordare, con un benevolo sorriso, la singolare conseguenza di quella decisione, per effetto della quale per molti anni «tutti i pulpiti valdesi, senza eccezione, da Como a Catania» risuonarono «di un bel toscano forbito, molto solennemente biblico ma anche un tantino artificioso e stucchevole»[15]. Naturalmente lo storico non manca di evocare le rotture che

[14] Il testo è tratto dall'*Introduzione*, firmata dalla redazione ma opera certamente di Lodovico Paschetto, in «Bilychnis», I, 1912, fasc. I, p. 3.

[15] SPINI, *Italia liberale e protestanti*, cit., p. 105.

attraversarono quel mondo, e in particolare ricorda il trauma seguito alla prima guerra mondiale, quando l'evangelismo italiano dovette fare amaramente i conti con la sua incapacità di assumere di fronte a «quell'orrenda carneficina fratricida» un atteggiamento fino in fondo «coerente con la sua professione di fede»[16]. Né sembra azzardato ipotizzare che nel pronunciare questo giudizio egli pensasse ad un'altra rottura, ad un'altra crisi che aveva interessato direttamente la sua stessa esperienza umana e politica, in coincidenza con un altro, ed ancor più drammatico, conflitto mondiale. Prevale però, al di là della registrazione delle tensioni e delle divergenze, la volontà, a tratti commossa, di riportare alla luce del sole la modesta, umile epopea di tante donne e di tanti uomini, appartenenti non solo al piccolo popolo evangelico delle valli ma anche al minuto popolo delle città e delle campagne dei più diversi territori della penisola, testimoni silenziosi, ma a loro modo consapevoli, di una scelta di fede, e di vita. Emerge insomma dal libro tutto un mondo popolato di personaggi, gruppi, movimenti, alcuni ben noti, altri ormai dimenticati, a ciascuno dei quali è riservata una nitida configurazione nel quadro complessivo, ed è attribuito un ruolo e un significato nella storia del movimento protestante italiano. Sicché si ha quasi l'impressione a volte di sfogliare, con un sentimento sempre sospeso fra una benevola ironia e una sottile nostalgia, le pagine, più o meno ingiallite dal tempo, di una sorta di album di famiglia. E certo, molti dei volti che compaiono nelle foto raccolte nel volume, colti nell'irreale, e quasi dolorosa fissità della posa, finiscono, a dirla con Pasolini, per stringere il cuore. Fra i personaggi che popolano la ricostruzione di Spini troviamo molti protagonisti della storia religiosa, ma anche intellettuale, dell'Italia liberale. Fra essi ci fa piacere ricordare – ma è solo uno dei tanti esempi che si potrebbero citare – un bel ritratto di Vittorio Macchioro, docente di storia delle religioni nell'ateneo napoletano, i cui scritti fra le due guerre rappresentano uno dei più validi frutti dell'incontro fra cultura protestante e tradizione liberale[17].

Ma il libro di Spini non si esaurisce certo nel tentativo di ricostruire, dall'interno, la natura e gli ideali di gruppi e movimenti religiosi e culturali in vario modo ricollegabili all'influenza della Riforma. La matrice protestante è certo fondamentale, nel senso che si pone alla radice di questa come in generale di tutta l'opera di Spini, ma viene poi sviluppata e completamente rifusa nel concreto farsi

---

[16] Ivi, p. 358. In un'altra occasione Spini ha posto proprio al 1919 l'inizio dei «settanta anni della captività dell'Israele evangelico», una fase finita solo nel 1989 con il crollo del modello comunista (G. SPINI, *Considerazioni conclusive*, in *Tradizione protestante e ricerca storica. L'impegno intellettuale di Giorgio Spini*, Atti della giornata di studio svoltasi a Torino l'8 novembre 1996, a cura di A. E. Baldini e M. Firpo, Firenze, Olschki, 1998, p. 113).

[17] Su di lui sono da vedere le testimonianze comprese nel volume *La contraddizione felice. Ernesto De Martino e gli altri*, a cura di R. Di Donato, Pisa, ETS, 1990.

della ricerca storica. Intanto le vicende del protestantesimo vengono costantemente ricongiunte all'evolversi complessivo della storia italiana, e quindi non vengono mai presentate come l'espressione di un piccolo mondo a sé, raccolto a difesa della purezza della fede dei padri, secondo una tentazione che spesso si è fatta strada in alcuni di quegli ambienti e che si trova poi anche in talune ricostruzioni storiche, ma come parte integrante, sia pure minoritaria, della società nazionale, quindi inserita nel tessuto civile e sociale, oltre che intellettuale, dell'Italia liberale. Ecco perché il libro non è una storia del protestantesimo italiano, ma una vera e propria storia dell'Italia dall'unità all'avvento del fascismo, vista dalla particolare prospettiva della tradizione evangelica. Si rivela qui la solidità del metodo storico di Spini, che rimane sempre fedele ai canoni della ricerca scientifica anche di fronte ad una materia per lui così viva e attuale, così profondamente radicata nella sua stessa vicenda personale, religiosa ed intellettuale. In questa prospettiva la matrice protestante diventa dunque un punto di vista, che si rivela particolarmente fecondo proprio perché mette a nudo aspetti e problemi che da angoli di visuale diversi finirebbero per forza di cose per restare nell'ombra, o comunque non potrebbero essere colti in maniera adeguata. Anche per questo aspetto insomma l'immagine della «Bilychnis», che simboleggia appunto, la volontà di alimentare insieme le due fiammelle della scienza e della fede[18], assurge un po' ad emblema di questo libro, e in fondo della stessa opera storica di Spini che con esso ha trovato la sua logica, splendida conclusione.

Sarebbe impossibile naturalmente anche solo accennare qui ai molteplici motivi e spunti offerti da un libro che, non ultimo fra i suoi tanti meriti, appare una vera miniera di suggerimenti metodologici e di concrete indicazioni di ricerca. Mi limiterò a tre aspetti che hanno particolarmente catalizzato la mia riflessione perché mi hanno indotto a guardare in una luce diversa, ed anche profondamente diversa, alcuni momenti centrali della vita culturale dell'Italia liberale. Innanzitutto mi è parsa assai importante la lucida analisi dell'influenza esercitata dalla tradizione protestante sul pensiero degli hegeliani napoletani, e in particolare di Augusto Vera, che conoscevo grazie ai bei lavori di Guido Oldrini. A questo riguardo, Spini ha piena ragione nel rivendicare la specifica, autonoma importanza del fattore religioso come lievito di crescita culturale e civile, in polemica con i vari tentativi di ridurlo, in modo più o meno drastico e immediato, alla sfera delle contraddizioni economico-sociali. Al riguardo è significativo un brano di una lettera di Augusto Vera a Silvio Spaventa riprodotto dallo stesso Oldrini:

[18] È questa la chiara indicazione che si ricava dalla citata *Introduzione* della rivista «Bilychnis» (I, 1912, fasc. I, p. 3), nella quale la lucerna dei primi cristiani viene assunta come simbolo della volontà della rivista di «valersi di tutte le opportunità e di tutti i mezzi che sono o saranno messi a sua disposizione per alimentare le due fiamme della *scienza* e della *fede*».

> Io son d'accordo [...] che la politica non è la religione e che l'uomo politico non può risolvere il problema religioso. È chiaro. Ma gli è anche chiaro, o almeno mi sembra chiaro, che questo *non può* mostra non solo l'impotenza della politica, ma che il problema religioso domina il politico, e che una nazione che non rifà la sua coscienza religiosa, non si rifà né moralmente né spiritualmente, né in verun modo. Si avrà il nome e l'ombra, ma non la sostanza di un risorgimento. Questa è la mia tesi. È una tesi negativa rispetto alla Italia? Non lo so, perché nessuno può dire quel che vi ha o può sorgere nella coscienza nazionale. In ogni modo io dirò con Lutero: "non posso altrimenti"[19].

In questa prospettiva il richiamo alla tradizione protestante, privo certo di ogni dimensione confessionale e volto soprattutto a cogliere l'importanza della rottura operata da Lutero per la storia del pensiero, intendeva porre anche l'esigenza di una ripresa del rapporto tra Italia ed Europa a lungo ostacolato, e soffocato, dall'imporsi della cultura controriformistica. Il pensiero corre dunque alla riflessione di Bertrando Spaventa sulla relazione tra la filosofia italiana e la civiltà europea, una riflessione tutta incentrata sulla necessità di restituire alla cultura, e diremmo alla coscienza civile della nazione italiana, quella serietà e profondità di pensiero, quella tempra morale che aveva diffuso nella coscienza europea la Riforma protestante. Né manca nella ricostruzione storica di Spini la consapevolezza che, negli sviluppi del mondo evangelico italiano, non sempre questo richiamo all'Europa fu così nitido ed efficace, ché anzi esso andò per più versi offuscandosi, se non annullandosi del tutto, parallelamente ad una certa tendenza delle comunità evangeliche a rinchiudersi nella difesa e nella valorizzazione di un patrimonio di fede minacciato dall'indifferenza o dall'ostilità della società italiana. In ogni caso il richiamo a questo aspetto, tutt'altro che secondario, della corrente hegeliana napoletana è particolarmente importante perché mette a nudo alcune delle radici da cui si sviluppò l'analisi critica del Rinascimento italiano svolta da Francesco De Sanctis, destinata, com'è noto, ad avere echi importanti e assai significativi lungo tutto lo svolgersi della cultura novecentesca. Certo in molte testimonianze successive quell'originaria impronta protestante sarebbe rapidamente scomparsa, o almeno si sarebbe fatta difficilmente riconoscibile, ma non c'è dubbio che si debba risalire anche a quella lontana sorgente per comprendere fino in fondo alcune voci levatesi nei momenti più drammatici della storia italiana a ricordare che ogni rivoluzione, intellettuale o

---

[19] Si cita da G. OLDRINI, *Gli hegeliani di Napoli. Augusto Vera e la corrente ortodossa*, Milano, Feltrinelli, 1964, p. 250. Non viene indicata la data della lettera.

politica, non può essere realmente feconda se non assume anche una dimensione *lato sensu* religiosa.

Altro tema essenziale dell'opera di Spini è l'analisi del rapporto fra il mondo protestante italiano e l'esperienza modernista. L'autore si trovava di fronte un nodo che lo toccava assai da vicino, giacché, come egli stesso ha riconosciuto, proprio la personalità di Ernesto Buonaiuti ha rappresentato per lui «l'incarnazione vivente della spiritualità cristiana come antitesi alla potenza di questo mondo»[20]. Risulta con chiarezza dall'analisi di Spini che diverse correnti di orientamento protestante espressero una sincera e profonda comprensione delle radici e degli obiettivi della battaglia modernista, senza limitarsi a considerarla, strumentalmente, come un'occasione di polemica nei confronti della «Chiesa ufficiale che, matrigna e non madre, scacciava [...] dal suo seno i migliori suoi figli»[21], né come una sorta di rivincita, che vedeva emergere, o riemergere, all'interno stesso della Chiesa di Roma, istanze riconducibili in senso ampio alla tradizione della Riforma. Al contrario Buonaiuti e gli altri furono visti dagli ambienti più aperti e sensibili dell'evangelismo italiano come dei compagni di viaggio nel difficile cammino per l'affermazione di una più profonda, sentita e sincera spiritualità cristiana. Anche per questo aspetto la rivista «Bilychnis» si fece interprete delle posizioni più nitide, e più radicali, richiamando con forti accenti polemici il mondo protestante italiano all'esigenza di adottare in pieno la battaglia anticlericale di Romolo Murri:

> Se noi protestanti volessimo ancora illuderci di poter produrre una corrente viva di pensiero nella vita pubblica italiana, sia pure in riguardo ad un particolare e modesto problema pratico dovremmo non solo *fare nostro*, ché sarebbe superfluo, *ma riconoscere come legittimamente nostro* il programma anticlericale del Murri e diffonderlo nel nostro piccolo mondo e propugnarlo e imporlo all'attenzione di tutti. Ma noi viviamo in Arcadia, e come non ci siamo accorti dell'esistenza di un periodico – dovuto all'iniziativa di pochi *illusi* – il quale propugnava appunto l'anticlericalismo [...] non murriano ma sanamente liberale, *e quindi* non antireligioso, così resteremo indifferenti e impassibili alla propaganda dell'onorevole scomunicato e lo lasceremo solo a subire le beffe di [...] liberi pensatori incoscienti e ignoranti e le calunnie di clericali sapientissimi[22].

---

[20] SPINI, *Considerazioni conclusive*, cit., p. 109.

[21] *L'onorevole Murri e l'anticlericalismo* (articolo firmato "Salmastro"), in «Bilychnis», I, 1912, fasc. II, p. 191.

[22] Ivi, p. 192. Il riferimento è probabilmente alla rivista «Riforma laica» nella quale Murri aveva lanciato il progetto di un convegno per l'elaborazione di un nuovo anticlericalismo (cfr. SPINI, *Italia liberale e protestanti*, cit., pp. 327-328).

C'è infine un terzo aspetto, veramente fondamentale, dell'opera di Spini sul quale vorrei brevemente soffermarmi: lo introduce un testo di Luigi Salvatorelli che, proprio grazie alla segnalazione fornita da *Italia liberale e protestanti*, ho trovato, non senza sorpresa, ristampato nella rivista «Bilychnis»[23]. Si tratta della comunicazione intitolata *La storia del cristianesimo ed i suoi rapporti con la storia civile*, presentata al Congresso di storia delle scienze svoltosi a Siena nel 1913. In questo scritto lo storico umbro rivendicava, in polemica con la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* l'autonomia della storia del cristianesimo da ogni presupposto di carattere dogmatico o teologico, e giungeva a criticare con severità le posizioni dei «cosiddetti protestanti liberali» che riescono a volte «più terribilmente teologi dei protestanti conservatori»[24]. D'altra parte Salvatorelli affermava anche con chiarezza i principi metodologici sui quali si basavano le sue ricerche di storia religiosa, e che rappresentavano anzi ai suoi occhi il vero punto di avvio di quella seria, scientifica critica storica del cristianesimo e delle religioni, che era mancata di fatto fino ad allora nella cultura italiana[25]. In particolare egli sosteneva che doveva necessariamente riuscire falso ed artificioso ogni tentativo di distinguere dalla storia civile la storia religiosa, la quale non può non risolversi, ed essere assorbita senza residuo, nella storia senza aggettivi, «considerata unitariamente in tutta la sua organica complessità»[26]. Si comprende bene quanto fosse coraggiosa la decisione della redazione di «Bilychnis» di pubblicare il testo di Salvatorelli[27], a conferma della vocazione della rivista a non elevare «alcun recinto»[28], e a stabilire un dialogo profondo ed aperto con la cultura di matrice liberale. Vocazione che ne fa del resto la più importante delle riviste evangeliche del primo Novecento, antecedente diretto della più nota «Conscientia».

Il testo di Salvatorelli ci introduce nella temperie culturale alla quale va ricondotta in larga misura la genesi della posizione storiografica di Spini, la sua capacità di evitare ogni pericolo di irrigidimento della prospettiva critica e di risolvere sempre la matrice riformata nel concreto, specifico lavoro di ricostruzione critica del passato. È un clima, questo, nel quale si individua anche un'altra delle convinzioni che hanno guidato Spini nella sua avventura intellettuale ed umana, vale a dire la

---

[23] «Bilychnis», II, 1913, fasc. VI, pp. 477-484.

[24] Ivi, p. 478.

[25] Cfr. per questo L. SALVATORELLI, *Storia del cristianesimo* in *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana 1896-1946*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1955, vol. II, pp. 281-291, ma in particolare p. 284 sgg.

[26] SALVATORELLI, *La storia del cristianesimo*, cit., p. 484.

[27] Spini definisce «per nulla scontato» l'interesse manifestato dalla rivista per l'intervento di Salvatorelli (*Italia liberale e protestanti*, cit., p. 333).

[28] *Introduzione*, cit., in «Bilychnis», 1912, I, fasc. I, p. 5.

convinzione profonda che la testimonianza dei valori di fede non debba mai essere disgiunta dall'impegno civile[29]. E infatti non a caso *Italia liberale e protestanti* dedica l'ultimo capitolo alle radici della lotta antifascista, che si impose ad un certo punto, come una scelta ineludibile, alla coscienza morale e civile, oltre che religiosa, del piccolo mondo protestante italiano, e si chiude emblematicamente con la rievocazione della tragica fine di Piero Gobetti.

Il motivo più profondo dell'opera di Spini, il nodo intorno al quale si è sempre incentrata, in modo più o meno immediato e diretto, tutta la sua multiforme e ricchissima attività di ricerca è sicuramente il problema della mancanza di una riforma religiosa nella storia d'Italia, causa originaria delle deficienze del carattere nazionale[30]. È un motivo che, come sappiamo, e come in parte abbiamo visto, più volte è emerso nella cultura italiana fra Ottocento e Novecento, e con particolare vigore nei passaggi decisivi della storia nazionale. Ricorderemo che proprio questo tema richiamava Delio Cantimori nel rievocare la genesi del libro di Chabod sulla vita religiosa dello Stato di Milano nell'età di Carlo V:

> Erano gli anni nei quali si amava parlare, anche negli ambienti torinesi, della necessità di una riforma religiosa in Italia, o che si trattasse di riprese in senso protestante (rivista «Conscientia») o che si interpretasse come tale, pensando forse piuttosto a Renan, il rinnovamento idealistico ai primi del secolo (Gramsci), per non parlare dei riecheggiamenti di Mario Missiroli, allora del resto all'apogeo della sua attività e liberale militante e dichiarato, tenuto in alta considerazione anche negli ambienti universitari[31].

Sono motivi che, in forme e con sfumature diverse, attraversano tutta la cultura novecentesca. Il pensiero corre immediatamente al bel libro *Rivoluzione protestante* di Giuseppe Gangale, uscito presso la casa editrice di Gobetti nello stesso anno (1925) di *Rivoluzione liberale*. Ma sarebbe inutile accumulare citazioni e riferimenti. Ci limiteremo perciò a ricordare che nel 1957, un anno dopo la pubblicazione di *Risorgimento e protestanti*, Raffaele Pettazzoni in un appassionato intervento sottolineava in forma particolarmente alta, ed incisiva, le conseguenze negative della mancanza di un'autentica riforma religiosa nella storia italiana:

> Ci sono nella vita religiosa italiana delle tare inveterate: superstizioni, ignoranza, fanatismo, miracolismo, ritualismo di parata. Sono tare antiche,

[29] Spini, *Considerazioni conclusive*, cit., p. 113.

[30] W. Maturi, *Interpretazioni del Risorgimento*, Torino, Einaudi, 1962, p. 658.

[31] D. Cantimori, *Chabod storico della vita religiosa italiana del Cinquecento*, in «Rivista storica italiana», LXXII, 1960, p. 687, poi ristampato in Id., *Storici e storia*, Torino, Einaudi, 1971, p. 315.

in parte risalenti ad un paganesimo che la Chiesa si è incorporato, illudendosi di distruggerlo con la semplice applicazione di un'etichetta cristiana [...]. Forse la Riforma, se avesse attecchito in Italia, avrebbe più o meno risanato quelle piaghe. Ma proprio non è possibile rimediare altrimenti?[32].

L'opera storica di Spini ha rappresentato la migliore, e più lucida risposta, sul piano storiografico, a quelle istanze. Naturalmente abbiamo sempre saputo che lo spirito della Riforma non si è spento del tutto con la repressione e la diaspora che distrussero i nuclei che in varie parti della penisola si fecero interpreti e testimoni della nuova spiritualità. Grazie all'opera di Spini siamo in grado di valutare in tutti i suoi molteplici risvolti, e in tutta la sua importanza, la presenza di una corrente protestante nella storia d'Italia, piccola certamente, ma non riconducibile al solo rifugio delle Valli valdesi, e infine in grado di lasciare non solo una limpida testimonianza di fede, ma anche un'impronta durevole e feconda nella vita intellettuale e nella coscienza civile della nazione.

Certo, se osserviamo il fiume della storia italiana da lontano, allorché esso in pianura fra innumerevoli anse scende pigramente e sinuosamente verso il mare, fatichiamo a distinguere le diverse componenti che a monte lo hanno alimentato. Con i suoi studi appassionati Spini ci ha condotto fino alle più alte vette, a mostrarci le innumerevoli, piccole, ma mai esauste, sorgenti dalle quali si è alimentato il rigagnolo del protestantesimo italiano, prima di confluire anch'esso nel gran fiume della storia nazionale. Sicché non è più possibile ignorare, o sottovalutare, l'importanza di quell'apporto. Sappiamo oggi che il mondo delle comunità evangeliche italiane ha fornito alla storia, non solo religiosa, della società italiana un contributo infinitamente più rilevante rispetto alla sua effettiva consistenza numerica. Di avercelo ricordato, di avercelo mostrato, senza alcuna inclinazione all'apologetica ma da storico di razza, dobbiamo essere grati a Giorgio Spini, che proprio in questa missione ha trovato la radice forse più profonda e più vera della sua operosità intellettuale. E in tal modo ha lasciato, non solo nella storiografia, ma anche nella vita culturale e civile della nazione, una traccia duratura, che il tempo non cancellerà.

VITTORIO CRISCUOLO

[32] R. PETTAZZONI, *La Chiesa e la vita religiosa in Italia*, in *Stato e Chiesa*, a cura di V. Gorresio, Bari, Laterza, 1957, p. 46. (Relazioni presentate al sesto Congresso degli Amici del Mondo, Roma 6-7 aprile 1957).

***

La morte di Giorgio Spini ci obbliga a riflettere sullo stato della storiografia sul protestantesimo italiano dell'Ottocento e del Novecento che ha avuto in lui l'indiscusso propugnatore e sistematore. Nel giro di cinquant'anni esatti egli ha saputo impostare la ricerca, ottenere i primi risultati significativi ed indicare le strade in cui numerosi altri si sarebbero cimentati[1].

Con il suo stile, toscanamente arguto, nel 1990 definiva il lavoro dello storico dell'evangelismo italiano «un mestieraccio: ma ne vale la pena». Ed aggiungeva: «studiare la storia della presenza protestante nell'Italia dal Risorgimento in poi è un lavoro irto di difficoltà di ogni specie. Tanto per cominciare si tratta di addentrarsi in un groviglio storico di una complessità sconcertante».

---

[1] Prima della pubblicazione di *Risorgimento e Protestanti* vi erano pochi libri di sintesi sulla storia del protestantesimo italiano durante il Risorgimento e nell'Italia unita: A. DELLA TORRE, *Il Cristianesimo in Italia dai filosofisti ai modernisti*, appendice a S. REINACH, *Orpheus. Storia Generale delle Religioni,* Milano, [1912]; P. CHIMINELLI, *Bibliografia della Riforma Religiosa in Italia*, Roma 1921; G. GANGALE, *revival, Saggio sulla storia del protestantesimo in Italia dal Risorgimento ai nostri tempi*, Roma, Doxa, 1929. Gli scritti principali di Spini sull'argomento, sono: *Risorgimento e Protestanti*, Napoli, ESI, 1956 (II ed. Milano, Mondadori, 1989; III ed. Torino, Claudiana, 1998); *Movimenti evangelici nell'Italia contemporanea* in «Rivista Storica Italiana», LXXX, 1968, III, pp. 463-498; *L'Evangelo e il berretto frigio. Storia della Chiesa Cristiana Libera in Italia (1870-1904)*, Torino, Claudiana, 1971; *Un mestieraccio; ma ne vale la pena. Introduzione* a *Movimenti Evangelici in Italia dall'Unità ad oggi. Studi e Ricerche*, a cura di F.Chiarini e L. Giorgi, Torino, Claudiana, pp. I-VIII; *Studi sull'Evangelismo Italiano tra Otto e Novecento,* Torino, Claudiana, 1994; *Profilo storico della presenza metodista in Italia, introduzione* a *Il Metodismo Italiano (1861-1991)* a cura di F. Chiarini, Torino, Claudiana, 1997, pp. 7-46; *Italia liberale e protestanti*, Torino, Claudiana, 2002; *Il Protestantesimo Italiano del novecento*, Napoli, La Città del Sole, 2005. Ricordiamo inoltre: G. SPINI, G. LONG, *La libertà religiosa in Italia e in Europa*, Torino, Claudiana, 2002. Giorgio Spini fu anche uno dei principali promotori del Convegno di Studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia, organizzati a Torre Pellice a cura della Società di Studi Valdesi, ogni anno dal 1957. Creò anche, negli anni Ottanta del Novecento, la Società Amici della Biblioteca Guicciardini con sede, prima a Firenze ed ora a Genova, che organizza convegni e dà una interessante *Newsletter*. Gli ultimi due convegni, tenuti a Genova, hanno avuto come tema *Il protestante come personaggio nella letteratura italiana del Novecento* e *Gli evangelici nella Resistenza*.

Rintracciava un motivo di questa complessità nel fatto che negli ultimi duecento anni l'Italia ha attirato l'interesse di tutte le denominazioni protestanti d'Europa e d'America

> Ma d'altra parte si tratta appunto di una storia della presenza protestante in Italia; cioè di una storia che implica tutta una serie di rapporti con la storia politica, sociale e culturale italiana. – E concludeva – Insomma chi ha da capire la storia della presenza protestante in Italia ha da sapere chi sono i Sonthern Baptists americani o il pensiero barthiano; però ha da sapere anche dello scisma massonico del 1908, oppure della Resistenza nelle Valli Valdesi... Paradossalmente a requisiti tanto esigenti in partenza possono fare riscontro in arrivo risultati ben poco chiassosi.

Lo storico si rendeva conto che in definitiva si trattava di occuparsi di un fenomeno largamente minoritario nel Paese ed almeno apparentemente marginale, anche se egli lo riteneva molto più inserito nel tessuto italiano di quanto generalmente si creda. Forniva così al suo lettore molti esempi significativi di come il popolo italiano ignori o voglia ignorare l'influenza del protestantesimo nella nostra storia. Ciò è dovuto ad una specie di provincialismo cattolico, tuttora così vivo da permettere ad esempio che l'assemblea del Consiglio Ecumenico delle Chiese a Porto Alegre sia del tutto ignorata dai nostri organi di informazione, nonostante riguardi centinaia di milioni di cristiani nel mondo.

Questo "mestieraccio" Giorgio Spini lo ha saputo fare molto bene nell'arco di 50 anni. Infatti, proprio nel 1956, usciva la sua prima opera fondamentale su questo argomento: *Risorgimento e Protestanti* che studiava per la prima volta il Risorgimento italiano nei suoi rapporti con il protestantesimo internazionale e nei suoi riflessi sulla vita religiosa del nostro popolo.

Questa di Spini era una prospettiva di studio totalmente nuova per la storiografia italiana come sottolineava molto bene Alessandro Galante Garrone in un numero speciale di questo «Bollettino» dedicato proprio a Giorgio Spini[2]. In effetti il Protestantesimo internazionale si occupò dell'Italia aiutando il movimento risorgimentale perché era interessato alla fine del potere temporale dei papi e sperava che la Riforma Religiosa, soffocata nel 500, potesse affermarsi in un'Italia finalmente libera. Questa prospettiva doveva rivelarsi utopica alla prova dei fatti, ma era ben presente nell'alleanza tra forze protestanti e liberalismo nascente in Italia. Nello

---

[2] Vedi A. GALANTE GARRONE, *Risorgimento e Protestanti nella Storiografia di Giorgio Spini*, in «Bollettibno della Società di Studi Valdesi» [BSSV], 170, 1992, pp. 29-39. È inoltre da segnalare il bel saggio di G. BOUCHARD, *Giorgio Spini, storico Militante dell'Evangelismo italiano*, ivi, pp. 40-52.

stesso numero del Bollettino, Giorgio Bouchard rilevava come Spini fosse riuscito a sbarazzarsi del pregiudizio per cui il protestantesimo italiano dell'Ottocento sarebbe derivato dal giansenismo settecentesco.

In realtà i primi capitoli di Risorgimento e Protestanti dimostrano come vi siano stati rapporti diretti con la Riforma del Cinquecento attraverso la presenza del nucleo valdese chiuso nel ghetto, ma in relazioni costanti con i grandi paesi evangelici ed in particolare con quell'Inghilterra che, nell'Ottocento preparò il popolo-chiesa delle Valli all'avventura dell'evangelizzazione di Italia.

Un altro legame diretto con la Riforma del Cinquecento era dato dalle colonie protestanti presenti in alcune città italiane e dai rapporti costanti tra la cultura italiana e quella europea protestante ed in particolare con i discendenti degli italiani emigrati soprattutto in Svizzera ed in Germania nel 500 per motivi religiosi.

Si ha poi il confluire nel nuovo movimento evangelico degli esuli politici che nei paesi protestanti hanno spesso riconosciuto nelle tesi riformate quei valori di libertà per cui avevano lasciato la patria e, spesso, rischiato la vita.

Sarebbe stato utile fare un accenno al fatto che tramite i valdesi giungeva al nuovo protestantesimo italiano un filone direttamente legato a quei movimenti popolari evangelici del Medioevo che il grande storico boemo Amedeo Molnár definì col nome collettivo di prima riforma. D'altra parte il protestantesimo risorgimentale, riprendeva lo spirito escatologico della prima riforma, perché l'evangelismo del «Risveglio» attendeva il ritorno di Cristo identificando, nel ritorno degli ebrei in Palestina e nella caduta del potere temporale dei papi i segni della vicina *parusia* e dell'inizio del Regno di Cristo.

La cosa era particolarmente attraente per coloro che avevano abbandonato la propria casa ed i propri averi per amore della libertà. Vi era in loro la speranza gioachimitica dell'età dello Spirito

> nella quale ci investirà una più ampia e generosa grazia. Il primo stato visse di conoscenza, il secondo si svolse nel potere della sapienza, il terzo si effonderà nella pienezza dell'intendimento. Nel primo regnò la servitù servile; nel secondo la servitù filiale; il terzo darà inizio alla libertà[3].

Il libro di Spini segue gli eventi del Risorgimento fino alla presa di Roma, identificando anche l'influenza culturale anche attraverso la diffusione di Bibbie e la presenza protestante nella cultura e nella politica italiana. Citerò qui il nome del

---

[3] Cfr. P. Ricca, *Prefazione* a T. Vinay, *L'amore è più grande, Storia di Agàpe e la nostra*, Torino, Claudiana, 1995, p. 11. In *Italia liberale e Protestanti*, cit., Giorgio Spini si sofferma (p, 14) sull'aspetto millenaristico del Risveglio e del protestantesimo italiano dell'Ottocento.

grande storico dell'arte Giovanni Morelli e del pedagogista, filosofo e politico Bonaventura Mazzarella.

Il gigantesco affresco del protestantesimo risorgimentale, continuò ad interessare Giorgio Spini, che anche dopo l'uscita del libro continuò ad occuparsene, rivedendo opinioni e precisando particolari, come provano le due edizioni successive di *Risorgimento e Protestanti* ed alcuni saggi in gran parte raccolti in un importante volume di studi edito nel 1994.

Come tutte le ricostruzioni storiche, anche *Risorgimento e Protestanti* può essere ancora modificato in parti secondarie, ma credo si possa affermare che esso rimane un valido punto di partenza per la storia del protestantesimo italiano perché esso aprì una nuova stagione di ricerca sulla storia del movimento evangelico risorgimentale e contemporaneo.

Accanto a Spini è importante ricordare anche Valdo Vinay che avviò personalmente, ed attraverso suoi allievi, ricerche sugli esuli del Risorgimento a Ginevra e a Londra, biografie di Luigi De Sanctis e di Paolo Geymonat fino al monumentale terzo volume della Storia dei Valdesi.

Sul piano della storia giuridica del Protestantesimo italiano, è fondamentale Giorgio Peyrot. Contemporaneo all'opera di Spini è pure l'inizio dell'attività storica dell'indimenticabile pastore Luigi Santini[4].

Spini stesso avviava agli studi sul Protestantesimo nell'Italia unita i suoi collaboratori, prima nell'Università di Messina e poi in quella di Firenze. Fece compiere spogli sistematici dei principali periodici evangelici dell'Ottocento e del Novecento e promosse una catalogazione moderna del Fondo Guicciardini nella Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze. Infine pubblicò egli stesso, nel 1968 sulla «Rivista Storica Italiana», un saggio sui *Movimenti evangelici nell'Italia contemporanea* che forniva i primi risultati di questa ricerca d'équipe e fissava le linee fonda-

[4] A Valdo Vinay si devono, tra l'altro: *Evangelici italiani esuli a Londra durante il Risorgimento*, Torino, Claudiana, 1961; *Luigi De Sanctis ed il Movimento Evangelico tra gli italian durante il Risorgimento*, Torino, Claudiana, 1965; *Storia dei Valdesi*, vol. III, Torino, Claudiana, 1980. Sotto la sua guida e poi sotto quella del successore Paolo Ricca, alla Facoltà Valdese di Teologia, uscirono molti saggi di valore e, specialmente, biografie, che per brevità, non citiamo qui. Di Luigi Santini ci limitiamo a ricordare: *Alessandro Gavazzi; aspetti del problema religioso del Risorgimento*, Modena, 1955; *La Comunità evangelica di Bergamo*, Torre Pellice, Claudiana, 1960; *Dalla Riforma al Risorgimento: Protestanti e Unità d'Italia*, Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, 1961; *Un'impresa difficile, l'unione degli evangelici italiani*, Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, 1964; *Il Valdismo dalla crisi dello stato liberale al fascismo. Rio Marina 1906-1926*, Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, 1976; *Gli Evangelici italiani negli anni della crisi* Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, 1980; Per Giorgio Peyrot citiamo: *Rapporto tra Stato e Cxhiesa Valdese in Piemonte nel triennio 1849-1851*, in «Il Diritto Ecclesiastico», LXVI, 1955, pp. 111-127; *La legislazione nelle confessioni religiose diverse dalla cattolica*, Milano, 1967.

mentali per una storia d'insieme del protestantesimo italiano, Ne risultavano alcuni dati principali. Vi era stato nell'Ottocento e continuava nei primi anni del Novecento, una unità ideologica sostanziale fornita dalla teologia del Risveglio ed un profondo radicamento popolare soprattutto nel ceto dei piccoli agricoltori e dei contadini.

La espansione, numericamente modesta, ma di grande estensione geografica, raggiungendo ogni angolo del Paese, era avvenuta, in un primo momento attraverso la diffusione della Bibbia, opera di venditori spesso poco colti, i cosiddetti colportori, attraverso difficoltà di ogni genere, in un clima generalmente ostile. In un secondo tempo fu opera di emigranti convertiti nei paesi protestanti che ritornati in Italia, partecipavano ai familiari ed agli amici le loro nuove convinzioni religiose. Tutti i movimenti evangelici erano legati all'esperienza risorgimentale, anche se i Valdesi propendevano per la destra storica, mentre gli altri si riferivano alla sinistra democratica di Mazzini e Garibaldi e più tardi al movimento socialista.

Spini accennava, poi, al travaglio del protestantesimo italiano durante la bufera fascista ed alle nuove minacce alla libertà religiosa nello stesso secondo dopoguerra. Il piccolo protestantesimo italiano si trovava così dipinto al vivo perché ne erano sottolineati anche gli errori e le divisioni. Qua e là alcuni punti sarebbero stati rettificati dalle ricerche posteriori, ma il quadro è tuttora valido.

Da questo momento Spini si dedicò ad una collana della Claudiana, da lui diretta, sulla storia del movimento evangelico in Italia. Il primo volume, ad opera dello stesso direttore della collana, usciva nel 1971, si ricollegava direttamente al Risorgimento, perfino nel titolo, *L'Evangelo ed il berretto frigio*, e riguardava la Chiesa Libera di Alessandro Gavazzi, divenuta poi Chiesa Evangelica Italiana ed infine confluita nelle due Chiese Metodiste all'inizio del sec. XX.

Oggi quasi tutte le denominazioni italiane[5], eccetto luterani ed anglicani, hanno una propria storia, almeno fino al 1915, e lo stesso Spini, nel 2002, ha realizzato

---

[5] Per i valdesi, vedi: A. ARMAND-HUGON, *Storia dei Valdesi*, vol. II, Torino, Claudiana, 1974; VINAY, *Storia dei Valdesi*, vol. III, cit.; G. TOURN, *I Valdesi, la singolare vicenda di un popolo chiesa*, Torino, Claudiana, 1999 (III ed.); ID., *I Valdesi, identità e storia di una minoranza*, Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, 1993; G. BOUCHARD, *I Valdesi e l'Italia*, Torino, Claudiana, 1990 (II ed.). Si veda anche: J.-P. VIALLET, *La Chiesa Valdese di fronte alla Stato fascista*, Torino, Claudiana, 1985. Per la Chiesa Libera: SPINI, *L'Evangelo e il berretto frigio*, cit. Per le Chiese dei Fratelli: D. MASELLI, *Tra Risveglio e Millennio. Storia delle Chiese Cristiane dei Fratelli (1836-1886)*, Torino, Claudiana, 1974; ID., *La libertà della Parola. Storia delle chiese cristiane dei Fratelli (1886-1946)*, Torino, Claudiana, 1978. Per gli Avventisti: G. DE MEO, *Granel di sale, un secolo di storia della Chiesa Cristiana Avventista del settimo giorno in Italia (1864-1964)*, Torino, Claudiana, 1980. Per L'Esercito della Salvezza: D. ARMISTEAD, *Cristiani in divisa: un secolo di storia dell'Esercito della Salvezza tra gli Italiani (1887-1987)*, Torino, Claudiana, 1987. Per i Metodisti: *Il Metodismo Italiano (1861-1991)*, a cura di F. Chiarini, Torino,

una sintesi delle varie ricerche con il volume *Italia liberale e protestanti* che giunge fino al 1925 con la nascita del regime fascista. Il libro è fondamentale per la comprensione dello sviluppo del protestantesimo in età liberale, anche se vi è qualche incomprensione, come ad esempio a pagina 216, riguardo ai missionari battisti nella seconda metà dell'800, quando afferma: «Il liberal cristianesimo non diceva nulla se non si trassformava in una nuova nascita suggellata dall'immersione nelle 'acque battesimali. Anzi non era neanche ben chiaro se potesse dirsi cristiano chi quell'immersione non avesse ricevuta». Li si accusa anche di sentire poco l'urgenza di assicurare una carattere nazionale italiano alla loro opera. La situazione era certamente più complessa ed in realtà, sia Wall, che Clarke e Taylor, cioè i dirigenti delle missioni battiste si sentivano molto uniti agli altri evangelici italiani e molto legati alle vicende risorgimantali. Del resto fu proprio un missionario battista americano, il Wittinghill, a fondare le due riviste «Bilychnis» e «Coscientia» cui l'autore dedica pagine molto belle e cui riconosce una importante funzione nei rapporti con la cultura italiana all'inizio del Novecento. A parte qualche brano meno felice, come quello descritto prima, il volume costituisce veramente un'opera fondamentale ed esaustiva. Il periodo 1870-1925 è diviso in tre grandi fasi corrispondenti alla fine del sec. XIX, al primo ventennio del Novecento ed infine all'ascesa ed alla affermazione del fascismo. Per ognuna di queste sezioni lo Spini traccia un ampio quadro internazionale, con particolare riguardo al mondo protestante, delinea la situazione nazionale e poi compie un dettagliato esame dell'evangelismo italiano, seguito con cura anche negli aspetti delle singole denominazioni. Per ogni fase è sottolineato pure il rapporto tra situazione europea e protestantesimo e si analizza la

---

Claudiana, 1997; ID., *Storia delle Chiese Metodiste in Italia (1859-1915)*, Torino, Claudiana, 1999. Per i Pentecostali: E. STRETTI, *Il Movimento Pentecostale. Le Assemblee di Dio in Italia*, Torino, Claudiana, 1998; D.A. WORNACK, F. TOPPI, *Le radici del Movimento Pentecostale in Italia*, Roma, ADI Media 1989; F. TOPPI, *E mi sarete testimoni. Il Movimento Pentrecostale e le Assemblee di Dio in Italia*, Roma, ADI Media, 1999; C. NAPOLITANO, *Il pensiero di Giuseppe Petrelli per una storia del Movimento Pentecostale Italiano* in *Movimenti popolari evangelici nei sec. XIX e XX*, a cura di D. Maselli, Firenze, Fedeltà, 1999. Per i Battisti: D. MASELLI, *Storia dei Battisti italiani (1863-1923)*, Torino, Claudiana, 2003 (II ed.), in appendice: *Cronologia battista italiana* a cura di E. Paschetto e F. Scaramuccia *(1862-2000)*; vedi anche: P. SANFILIPPO, *L'Italia battista*, Roma, UCEBI, 1959; D. TOMASETTO, *Commento alla confessione di fede dell'UCEBI*, Roma, UCEBI, 2002. Per i Luterani: *Chiesa Evangelica Luterana in Italia (1949-1999)* s.d. n.l.; N. DENECKE, *Le comunità luterane in Italia*, Torino, Claudiana, 2000. Per sguardi d'insieme: G. ROCHAT, *Regime fascista e chiese evangeliche*, Torino, Claudiana, 1990; G. BOUCHARD, *Chiese e Movimenti evangelici del nostro tempo*, Torino, Claudiana, 2003 (III ed.); cfr. anche *Enciclopedia delle Religioni in Italia*, Torino, Leumann, 2001; G. TOURN, *Italiani e Protestantesimo. Un incontro impossibile*, Torino, Claudiana, 1997; S. AQUILANTE, F. BECCHINO, G. BOUCHARD, G. TOURN, *Chiesa e Stato. Il ruolo del protestantesimo nell'Italia che cambia*, Torino, Claudiana, 1999.

cultura e la politica italiana nel proprio esasperato provincialismo. Si ha così un quadro, non certo brillante, dell'"Italietta" di fine secolo, in cui sono analizzati, in particolare, i filosofi e gli uomini di cultura più tendenti a valorizzare l'esperienza protestante internazionale.

Come si è già detto, è particolarmente vivace il quadro delle riviste protestanti del primo Novecento che entrarono in dialogo con la cultura italiana, con il movimento socialista e con il modernismo cattolico, dopo la condanna vaticana durante il pontificato di Pio X. Non mancano i momenti di giusta severità verso i particolarismi denominazionali che impedirono ogni tentativo di tradurre in unità organizzativa la convergenza teologica data prima dal Risveglio e poi dalla risposta all'offensiva cattolica del pontificato di Pio X e dei suoi successori.

Vivida e molto felice è la descrizione del popolo evangelico, con i suoi emigranti di ritorno e con l'affacciarsi dell'esperienza pentecostale.

I due ultimi capitoli sono particolarmente densi di stimoli per il lettore perché descrivono l'ascesa del fascismo al potere ed il conseguente atteggiamento illiberale ed antiprotestante del nuovo regime. L'autore sottolinea soprattutto l'estremo tentativo di resistenza evangelica con la rivista «Conscientia» sotto la direzione di Giuseppe Gangale, che identificava la crisi italiana di allora con la mancanza, nel Paese, della Riforma. La rivista ospitava, insieme con il fior fiore dell'antifascismo di sinistra, anche vari articoli di Piero Gobetti e fu una delle poche voci che insorse dopo le selvagge aggressioni fasciste al giovane leader liberale. Naturalmente pagò il coraggio della sua libertà di stampa con la immediata chiusura da parte del regime.

Il libro di Spini si conclude con una frase molto significativa: «ormai anche per l'Italia evangelica una nuova fase di storia si era aperta; e la sua pagina conclusiva sarebbe stata scritta un giorno col sangue, nella Resistenza».

Se *Italia liberale e protestanti* porta la riflessione storica fino al 1925, l'autore ci ha lasciato un ultimo elemento di meditazione con quattro lezioni tenute dal 3 al 6 novembre del 2003 nell'ambito dei seminari di storia dell'Istituto italiano per gli studi filosofici di Napoli. Sono state raccolte in un libro dal titolo *Il protestantesimo italiano del Novecento* uscito nel 2005. Le prime due lezioni ripresentano la storia già esaminata nell'ultima parte di *Italia liberale e protestanti*. Le ultime due si occupano di *Storia e cultura del protestantesimo italiano dal fascismo al primo dopoguerra* e de *Gli ultimi cinquant'anni: dal ministero femminile all'immigrazione di protestanti dal terzo mondo*. Egli ha spinto così la sua riflessione storica fino ai nostri giorni, offrendoci spunti interessanti per la continuazione della ricerca e per il cammino stesso del nostro protestantesimo.

Con la morte di Spini, mi pare sia giusto dare uno sguardo allo stato degli studi. Nei cinquant'anni che i separano dall'uscita di *Risorgimento e Protestanti* è stata decisamente impostata la storia delle singole denominazioni aprendo, in qualche caso, un vivace dibattito come per il mondo pentecostale e per i rapporti tra valdesi e regime fascista.

Si è iniziato a studiare la relazione tra protestanti italiani e vita politica; vi sono state biografie di molti tra i principali esponenti del mondo evangelico e storie locali, anche se, proprio in questo settore vi sono ancora le maggiori lacune.

È un peccato che, per molte ragioni, non sia stato possibile creare un'autentica "scuola" e oggi, dopo una stagione positiva, con tanti studiosi di valore della mia generazione e di quella immediatamente posteriore, vi sia un vuoto quasi completo tra i più giovani. Vi è un salto generazionale e si hanno speranze soprattutto nell'ambito delle chiese napoletane, come Carmine Napolitano che è ormai più che una speranza, Claudio Zappalà, Stefano Gagliano, Silvia Baldi.

Se si sente, però, la necessità di una continuazione della ricerca e sarebbe ancora più importante che un protestantesimo storico italiano, talora sfiduciato e che si considera emarginato, ed un evangelismo popolare, spesso in una crescita vistosa e tumultuosa ma bisognoso di seria meditazione teologica e storica, sentissero la necessità di riflettere sulla propria storia. Scoprirebbero così di avere reciprocamente necessità l'uno dell'altro per poter dare la propria testimonianza ad un'Italia sempre più sbandata tra conformismo e clericalismo ed anche per accogliere, in modo degno, gli immigrati evangelici provenienti da ogni parte del mondo.

In questo caso, il "mestieraccio" di cui parlava lo Spini avrebbe raggiunto un'autentica validità.

DOMENICO MASELLI

***

Quando il giovane Spini si affaccia, con autorità, sulla scena della storiografia italiana[1] il fascismo è ormai tramontato e il Paese è dominato da un pesante neoguelfismo, ricco più di potere che di cultura: Spini è troppo protestante, troppo "azionista" per accettare il regime democristiano anche solo come una necessità congiunturale dettata dalla dura realtà della guerra fredda[2]. Ma Spini non si allinea *sic et simpliciter* con lo schieramento opposto, che sotto il profilo culturale va dai pochi laici di tradizione illuministica ai marxisti dogmatici come Galvano della Volpe, passando attraverso la schiera numerosa e vivace degli intellettuali neogramsciani. In questo variegato schieramento Spini riscontra infatti la presenza di uno schema storiografico (o di Filosofia della Storia?) che taglia fuori la svolta della Riforma e soprattutto nega la permanente creatività del mondo protestante.

Con qualche forzatura, potremmo riassumere così questo schema: dopo le tenebre (feudali) del Medio Evo viene la grande stagione del Rinascimento, il tempo dell'uomo *sui plastes* (dove poi collocassero gente come Marsilio Ficino non s'è mai ben capito); collaterale e contraddittoria con il Rinascimento viene poi la stagione della Riforma protestante, non priva di pregi, ma presto sboccata nella sanguinosa temperie delle guerre di religione (variante: nel dominio mondiale della borghesia). Ma lo spirito emancipatore del Rinascimento è sopravvissuto nei grandi eretici del '500, e nella silenziosa protesta dei Libertini durante l'età della Controriforma, fino al suo pieno *épanouissement* durante il secolo dei Lumi: da quel secolo e dalla Rivoluzione Francese nascono le due grandi realizzazioni dell'età contemporanea: il liberalismo e il socialismo. In questa visione – anche se variamente articolata – è chiaro che il protestantesimo non può svolgere alcun ruolo. Ma fin dall'inizio Spini prende di contropiede questo schema interpretativo: i Libertini non

---

[1] La *Ricerca dei Libertini* è stata pubblicata per la prima volta dall'Editrice Universale di Roma nel 1950.

[2] Spini è stato, con Giorgio Peyrot, all'avanguardia della lotta per la libertà religiosa in Italia, contro le tendenze neo-confessionali (e talvolta anche neo-integriste) del governo democristiano: come tale è stato solennemente commemorato a Torino il 26 marzo 2006, durante la dedicazione del nuovo grande locale di culto delle Assemblee di Dio: una delle chiese evangeliche che egli aveva maggiormente difeso, sempre in coppia con Peyrot.

sono la prosecuzione del Rinascimento o l'anticipazione dell'Illuminismo: la *Ricerca* dimostra che i Libertini sono gli eredi di forti correnti antireligiose presenti già nel basso Medioevo, e che nel '600 essi possono essere considerati come una sorta di controfigura del cattolicesimo della Controriforma[3]. Punto e basta.

Quello che è *in nuce* nella *Ricerca*, esploderà in quel capolavoro che è la *Storia dell'età moderna*[4]: contro ogni tradizione stabilita, Spini "spacca in due" il '700, e fa terminare l'età moderna con la vittoria inglese nella Guerra dei Sette anni (1763). L'illuminismo non è dunque un adempimento, ma una transizione: in compenso, al centro della storia moderna sta la Riforma protestante: e al centro di questo centro sta –fatto inaudito- Giovanni Calvino: questa "centralità calviniana" permette a Spini di trovare un filo conduttore tra le grandi realizzazioni dell'età moderna: la rivoluzione olandese[5], la rivoluzione inglese, la nascita del New England[6]. Certo, Spini è ben consapevole del fatto che il liberalismo non nasce calvinista. Ma farà sempre osservare che i grandi padri della "Glorious Revolution" erano dei pii evangelici (a cominciare da Locke e Boyle) e che Newton era un appassionato commentatore dell'Apocalisse[7], e scoprirà ascendenze protestanti in ogni tipo di personaggi, a cominciare da Jean Paul Marat, fratello di pastore.

A differenza di altri evangelici italiani, Spini ama appassionatamente la sua Patria[8], e all'Italia ha dedicato quello che forse è il suo capolavoro: *Risorgimento e protestanti*. Il libro si apre con quel grande "esame di coscienza europeo" che ha avuto luogo durante e dopo la catastrofe napoleonica, e che è poi sboccato, tra l'altro, nel Risorgimento italiano. Il grande padre di questo Risorgimento è un altro fratello di pastore: Sismondi. La sua *Histoire des Républiques italiennes du Moyen Age* (invano contrastata dal Manzoni) sarà l'ispiratrice dei grandi "miti" del Risorgimento. Ma accanto a Sismondi ci sono Benjamin Constant, e madame de Staël, anche loro liberal-protestanti (con qualche venatura romantica), anche loro amici dell'Italia. La loro "teologia" (chiamiamola così) non è certo tale da soddisfare il barthiano Spini, ma la loro stessa presenza al centro della storia europea dimostra

[3] Nel suo *Italiani e protestantesimo. Un incontro impossibile?*, Torino, Claudiana 1997, Giorgio Tourn ha ripreso alcuni di questi temi (cfr. ivi, pp. 36-37).

[4] Prima edizione: Roma, Cremonese, 1959.

[5] Corrado Malandrino ha recentemente dato atto della validità delle tesi "calviniste" di Spini: cfr. *Il* Lessico della politica *di Johannes Althusius*, Firenze, Olschki, 2005, pp. XXXIV-XXXV.

[6] Decisiva in proposito, è *Autobiografia della giovane America*, Torino, Einaudi, 1968.

[7] A conferma della tesi di Spini è poi venuta la pubblicazione presso Bollati Boringhieri (1994) del *Trattato sull'Apocalisse* di Newton.

[8] E, possiamo aggiungere, quella "patria nella patria" che è la sua Toscana, a cui ha dedicato alcuni dei suoi più attenti lavori. Vedi, tra l'altro, *Cosimo I de Medici*, Firenze, Vallecchi, 1970.

che lo slancio creativo del mondo protestante non si è per niente limitato al secolo XVI.

Risorgimento e protestanti esce nel 1956[9], cioè nel momento in cui l'esperimento sovietico comincia a denunciare i primi sintomi del suo fallimento: ho sempre avuto il sospetto che, con la sua rivalutazione dell'"esame di coscienza europeo" del primo Ottocento, Spini volesse invitare la sinistra italiana (anche evangelica) ad un analogo esame di coscienza dopo la catastrofe del "socialismo reale": ma, malgrado una più che decennale collaborazione, non ho mai avuto conferma di questo sospetto. Rimane il fatto che Spini è stato per tutta la vita un convinto militante socialista, e di questo dà prova il suo bellissimo *Da Utopia a Bandiera rossa. Le origini del socialismo*[10]. Anche qui il lettore convenzionalmente "progressista" si trova davanti a delle grosse sorprese: Spini, certo, parla di Tommaso Moro (*Utopia*), ma non parla dell'esperimento gesuitico nel Paraguay, e conclude la sua narrazione poco prima del sorgere dell'astro di Karl Marx. In compenso, questa "storia socialista" è piena di protestanti, tra i quali ci era noto finora solo il quacchero Bellers. Altrove, Spini ha parlato del fatto che il movimento operaio britannico è nato da una predicatore laico scozzese e che il metodismo è stato per cent'anni la spina dorsale delle Trade Unions e del partito laburista.

Ma Spini non si è limitato alla storia; si è dedicato anche all'attualità: è stato fra i primi in Italia a percepire la portata rivoluzionaria dell'opera di Martin Luther King e la dimensione quasi "profetica" della presidenza di Jimmy Carter: due battisti caratterizzati da una profonda *pietas* evangelica. E proprio agli *evangelicals* Spini ha dedicato alcune delle sue ultime battaglie: negli anni '50 li aveva difesi dalla sopraffazione democristiana, negli ultimi anni '90 li ha riabilitati dalle accuse, invero un po' eccessive, provenienti dai settori *radical-chic* dell'opinione pubblica progressista. Il capolavoro di questa battaglia è stato il suo sermone alla prima sessione congiunta dell'Assemblea battista e del Sinodo della chiese valdesi e metodiste (Roma, 1990): in questo sermone si fondevano la fede dell'evangelico, il fiuto dello storico e la passione del socialista democratico.

Ed è per queste tre cose che abbiamo amato Giorgio Spini.

GIORGIO BOUCHARD

---

[9] La prima edizione è "napoletana" (Edizioni scientifiche italiane).
[10] Torino, Einaudi, 1992.

***

Non appartengo alla generazione dei liceali che hanno avuto il privilegio di studiare storia sui testi di Giorgio Spini, le mie due insegnanti di storia e filosofia erano quanto di più diverso si può immaginare, una in fine di carriera, appartenente alla generazione anteguerra, l'altra, Fernanda Pivano, a quella del dopoguerra, entrambe poco affascinate dai misteri della storia.

Il mio primo incontro con il nostro storico evangelico lo ebbi a Roma, nell'ambiente della Facoltà valdese di teologia, e fu determinato da una polemica di natura teologico-ecclesiastica che occupò alcuni numeri della rivista «Protestantesimo», questione che oggi, a distanza di cinquant'anni, meriterebbe una rilettura. Gli italiani a cui si rivolgeva il nostro appello evangelistico erano dei galati o degli ateniesi? Erano, cioè, dei credenti che, come quelli della Galazia a cui Paolo scriveva la sua epistola, avevano smarrito il cammino della fede compromettendola con teologie giudaizzanti di legalismo e pratiche rituali o, come gli ateniesi dell'areopago, a cui lo stesso apostolo si rivolgeva, erano estranei alla fede, pagani? A seconda della risposta, l'evangelismo italiano avrebbe assunto un diverso atteggiamento: gli italiani vanno condotti alla fede evangelica con una riforma o con una conversione? Dibattito serrato e di alto livello fu quello in cui già di delineava il profilo dello Spini che per mezzo secolo avrebbe occupato la scena del nostro piccolo mondo evangelico : il laico battagliero, lucido, propositivo.

Ma lo Spini dei Galati o Ateniesi fu anche uno dei conferenzieri al Consiglio Ecumenico delle Chiese di quegli anni, e se il primo destava curiosità e interesse, il secondo affascinava. Erano, debbo ritenere affidandomi alla memoria, le prime pagine della *Storia dell'Età moderna* in forma non ancora definitiva, esposte con la lucida passione di un docente che conosceva la sua materia: il fatto era fuor di dubbio, ma più che conoscerla la esplorava dall'interno.

Udendolo parlare fu come se la nebbia si diradasse e si illuminassero le campagne e le città in cui era avvenuta quella sconvolgente esperienza della Riforma protestante; il nostro docente di Storia ecclesiastica, Valdo Vinay, ci narrava le vicende, qui invece si *viveva con* quegli uomini e quelle donne.

Negli anni successivi altri furono i nostri interessi e le nostre attenzioni, orientati piuttosto su temi di impegno culturale, politico, sociale, e la storia, lo ieri oscurato dall'oggi, diventò lontano orizzonte avvolto nelle nebbie.

Pur partecipando alla ricerca della mia generazione ritenni però utile per la mia personale formazione culturale seguire i convegni che la Società di Studi Valdesi organizzava a Torre Pellice nel periodo post sinodale. Di questa iniziativa avviata negli anni '50 era stato naturalmente ispiratore Giorgio Spini.

Non si dirà mai a sufficienza la portata e il significato che questi incontri ebbero per il nostro piccolo mondo valligiano e per la nostra politica culturale valdese. Forse si potrebbe dire in modo più corretto: avrebbero potuto avere. Oggi i convegni storici sono diventati dappertutto così frequenti che un universitario, raggiunto un certo livello di notorietà, potrebbe senza sforzo trascorrere una parte rilevante del suo tempo passando da un convegno all'altro. Ben diverso era il clima accademico di allora e ancor più innovativo, per non dire rivoluzionario, era il titolo delle giornate: "Storia della Riforma in Italia", esteso più tardi con l'aggiunta "e dei movimenti religiosi in Italia".

L'originalità di quegli incontri, che ne fecero un unicum irripetibile, una realtà a sé che ha ben poco o nulla a che spartire con gli incontri odierni, era l'atmosfera di amichevole libertà che regnava nell'aula sinodale. Il programma del tutto informale era infatti costituito dalle comunicazioni che gli intervenuti ritenevano presentare spaziando dalle eresie medievali all'epoca contemporanea.

Erano giornate di settembre ancora tiepide, luminose. Con puntualità sabauda, temperata dal suo umorismo alpino, Augusto Armand-Hugon scandiva il ritmo dei lavori, presidenze autorevoli ma rassicuranti guidavano i lavori, le pause offrivano spazi di conversazioni, scambi di notizie e gli immancabili caffè al bar in paese.

Dovessi dire ora, a distanza di mezzo secolo, che cosa costituiva per un giovane pastore il senso e il fascino di quelle giornate non saprei cosa rispondere. Anzitutto il piacere di vivere giornate senza responsabilità, come semplice uditore, libero di esserci o non esserci, situazione del tutto insolita nel caso di persone come noi sempre esposte a dover decidere, predisporre, dire, ma più ancora l'avere accesso allo sconfinato universo della vicenda umana.

La magia di quelle giornate era data dal fatto che le trascorrevi in compagnia di Eugenio Dupré Theseider nei vicoli dei comuni italiani, di Raoul Manselli a colloquio con i *bons hommes* catari, di Luigi Firpo ad inseguire i dissidenti cinquecenteschi peregrini attraverso l'Europa. Il vedere restituire così vita, passione, corpo a nomi e sangue a fantasmi.

Ma il momento più alto, affascinante, di quelle giornate era quando a rompere il dibattito accadeva l'imprevisto: la divagazione storica, l'accostamento di situa-

zioni e di figure, la proiezione di interrogativi che andavano ben oltre i dati del discorso e l'intreccio delle vicende, non era più soltanto guardare la storia come un grande film, era leggerla come forse faceva Hegel, dall'infinito di un oltre. E a rivestire il ruolo del mago che apre le porte sul mistero era sempre lui, Spini. I più narravano (ed era già per me appassionante udire cose ignote), i grandi evocavano il passato che diventava con loro presente. Spini faceva qualcosa di più: non solo restituiva vita ai personaggi, rendendoli contemporanei, trasportandoti nel loro mondo; non solo svelava segreti, ma evocava il mistero; non solo raccontava ciò che sapeva, ma si stupiva nello scoprire cose che ignorava. Con lui la materialità della storia si dissolveva, si trasformava, diventava *epos*, scena, suscitando l'irresistibile desiderio di salire a recitare con loro. Questo, nella luce soffusa di quei pomeriggi settembrini, è lo Spini di cui serbo ricordo ed a cui va la mia riconoscenza.

GIORGIO TOURN

Considerazioni intorno ad alcuni recenti studi ed edizioni di Ortensio Lando

Nella triade dei "critici del mondo italiano" del Cinquecento (i *Critics of the Italian World*, riuniti da Paul F. Grendler in un libro del 1969, spesso citato, ma che non ha avuto l'onore di una traduzione completa nella lingua degli autori studiati), Ortensio Lando è quello che più spesso, ma sempre in modo problematico, si è accostato all'area culturale e religiosa della Riforma. Un'ironia tragica – rilevata già da Giorgio Patrizi – fece sì, però, che la sorte peggiore (la condanna a morte decretata dall'Inquisizione) sia toccata al meno disponibile dei tre a *liasons* di questo tipo, ossia a Niccolò Franco. A dire il vero, il paragone è in parte spuntato, dato che tuttora non sappiamo molto sulle vicende ultime di Lando: di certo nel giugno del 1554 (o dell'anno seguente) scrisse al vescovo-principe di Trento Cristoforo Madruzzo, lamentandosi contro la messa all'Indice dei suoi libri e chiedendogli di intercedere presso l'inquisitore di Venezia, ma in seguito sembra scomparire e soltanto un documento conservato tra le carte della Congregazione dell'Indice, richiamato da Franco Bacchelli (in *Palingenio e Postel*, in «Rinascimento», s. II, XXX, 1990, pp. 309-315), afferma l'avvenuta morte del milanese Ortensio Tranquillo: morte da «apostata» e da «eretico», che sarebbe avvenuta a Napoli tra il 1556 e il 1559, dato che queste *Instructiones nonnullae circa libros nominatim prohibitos in Sacrosancto Indice* furono redatte tra il 1559 e il 1562, e danno il fatto come avvenuto «a triennio».

Dei tre «critici», in ogni caso, – il terzo è Anton Francesco Doni – inizia finalmente ad essere possibile una lettura diretta su testi criticamente restituiti, così come sta avvenendo per il modello letterario – ad un tempo positivo e negativo – di tutti, Pietro Aretino, e in particolare per le sue raccolte di *Lettere*, dal successo dirompente. La situazione editoriale attuale del Doni, in particolare, sta diventando davvero soddisfacente, rendendo possibile il confronto diretto e criticamente assicurato con la sua scrittura estrosa e saporosa. Per citare soltanto i titoli più recenti, ricordo i due tomi che costituiscono il volume 26 della collana dei «Novellieri italiani» della Salerno Editrice di Roma: *La moral filosofia. Trattati*, a cura di PATRIZIA PELLIZZARI (2002) e *La zucca*, a cura di ELENA PIERAZZO (2003).

Ma torniamo subito al Lando, che, tra questi scrittori ormai usciti definitivamente dal limbo dei giudizi approssimativi e limitanti, grazie ad un manipolo agguerrito di affezionati studiosi, rimane ancora, per molti aspetti, il più oscuro, a partire da tutto quanto riguarda le vicende biografiche, tuttora così incerte da permettere la proposta di radicali ipotesi di identificazione. Mi riferisco in particolare al saggio di SILVANA SEIDEL MENCHI, *Chi fu Ortensio Lando?*, in «Rivista storica italiana», CVI, 1994, pp. 501-565, che intesse un confronto serrato dei dati biografici noti del Lando e di Giorgio Filalete detto il Turchetto, noto agli studiosi dell'eterodossia, al fine di proporre l'identità delle due figure, teoricamente del tutto accettabile per un *corpus* di scritti che dell'anonimia e della pseudonimia fa vessillo di contrastato riconoscimento. L'ipotesi è stata presto contestata, fin dalla sua prima formulazione trent'anni fa. Mi limito a ricordare gli interventi a caldo di UGO ROZZO, su questo bollettino (*Incontri di Giulio da Milano: Ortensio Lando*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», XCVII, 140, 1976, pp. 77-108) e di CONOR FAHY (*Landiana*, «Italia medioevale e umanistica», XIX, 1976, pp. 325-387); e infine, più recentemente, le perplessità espresse da SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI (*Dai Paesi Bassi all'Italia. «Il Sommario della Sacra Scrittura». Un libro proibito nella società italiana del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 1997, pp. 69, 100). Non sono in grado di entrare con nuovi argomenti o documenti nella discussione, ma non si può fare a meno di notare quanto bene si attagli al Lando il fatto che non si sia giunti né ad una soluzione condivisa, né ad un irrigidimento di posizioni sempre più irrobustite dal contrasto, ma ad una sostanziale messa tra parentesi dell'ipotesi: tutti gli studi e le edizioni che sto per affrontare registrano la proposta, ma tendono a non accoglierne la portata dirompente, né, d'altra parte, a rigettarla con decisione. Si è creata così una situazione tipicamente landiana, ben adatta ad uno scrittore che vive soprattutto nelle sue opere, paradossali e apparentemente contraddittorie, sempre attribuite ad una selva di nomi e pseudonimi (già abbiamo incontrato Lando e Tranquillo, e in ipotesi Filalete e Turchetto), che talvolta si citano e si confutano tra loro, come se fossimo di fronte ad un Pessoa fiorito nell'età del trionfo della stampa e della formazione delle ortodossie religiose europee, e quindi della prima rivendicazione del nome dell'autore come proprietà intellettuale da difendere, ma allo stesso tempo del nicodemismo e dell'affermare celando.

Se questa è la condizione propria a Lando, particolarmente arduo si annunciava il compito di chi avrebbe dovuto stenderne la voce per il *Dizionario biografico degli italiani*. Eppure SIMONETTA ADORNI BRACCESI e SIMONE RAGAGLI, che firmano le pp. 451-459 del vol. LXIII (2004) ci forniscono non soltanto un'ordinata esposizione dei dati al momento disponibili per la ricostruzione della vita, ma un ottimo profilo generale, con puntuale presentazione delle opere e dell'area culturale

e letteraria nella quale agiscono: insomma uno straordinario punto di partenza per tutte le nuove ricerche. Il profilo riesce infatti a tenere insieme, e a valorizzare, il notevole sviluppo degli studi negli ultimi decenni. Per quanto riguarda l'edizione delle opere, dopo la fase della riscoperta di brevi testi ignoti, come i dialoghi *Desiderii Erasmi funus* (per opera di Conor Fahy, nel 1977) e *Contra gli uomini letterati* (edito da Antonio Corsaro nel 1989, dopo la segnalazione di Seidel Menchi nel 1977), e dopo la ristampa di edizioni cinquecentesche (il *Commentario delle più notabili et mostruose cose d'Italia et altri luoghi di lingua Aramea in Italiana tradotto, con un breve Catalogo de gli inventori delle cose che si mangiano et beveno, novamente ritrovato*, ripresa dell'edizione veneziana del 1553, a cura di GUIDO e PAOLA SALVATORI, Bologna, Pendragon, 1994, 2002², e i *Paradossi. Ristampa dell'edizione Lione 1543*, a cura di GERMANA ERNST e EUGENIO CANONE, Pisa, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1999) è arrivato il momento di edizioni critiche moderne, sempre per quanto riguarda i *Paradossi*, curati ancora da Corsaro: ORTENSIO LANDO, *Paradossi cioè sentenze fuori del comun parere*, a cura di ANTONIO CORSARO, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2000 («Istituto Nazionale di studi sul Rinascimento. Studi e testi del Rinascimento europeo», 8).

Già qualche anno prima Paolo Procaccioli ci aveva permesso di assaggiare *La sferza de' scrittori antichi et moderni* (Roma, Vignola, 1995), e di entrare così con gradito accompagnamento nella biblioteca del Signor Toso, grande esempio di bibliomane, di protagonista di quella letteratura che trae possibilità creative proprio a partire dall'esagerato numero dei libri, letteratura che allora si scatenava con il pieno successo della stampa e che troverà forse il suo capolavoro secoli dopo, con la prima parte di *Auto da fè* di Elias Canetti. La riproduzione della *princeps* del 1550, è corredata da un utilissimo e copioso *Indice degli autori*. Insomma, da tempo, Lando e i suoi eteronimi hanno assunto un'immagine più precisa, seppure sempre rifuggente definizioni troppo avvolgenti, ben oltre le parziali figure del "novelliere", del "difensore delle donne", dello "spirito instabile e irregolare" che in qualche modo avevano trovato spazio nelle storie letterarie.

Anche la collana «Cento libri per mille anni», nel volume dedicato a *Manieristi e irregolari del Cinquecento* (introduzione di MICHELE MARI, apparati di CRISTIANO SPILA, Roma, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, 2004), riconosce l'importanza acquisita da Lando, grazie a studiosi e editori delle sue opere. Ben duecento pagine dell'antologia (pp. 195-396) gli sono riservate, secondo, per spazio, soltanto a Doni.

Intendo concentrarmi in particolare sui *Paradossi* perché proprio questo libro – di notevole successo come mostra ampiamente la nota al testo di Corsaro – segna un mutamento decisivo nella carriera complessa di Lando. Come osservava in parte

già Fahy, pur restando costante lo spirito contraddittorio (per dirla col Procaccioli prefatore della *Sferza*: la «passione, che è anzi piena congenialità, per la scrittura in forma di catalogo e per l'argomentare insinuante e articolato presupposto dalla palinodia»), il passaggio dal latino dei dialoghi «festivissimi» *Cicero relegatus* e *Cicero revocatus* (1534), delle *Forcianae Quaestiones* (1535) e del già citato *Desiderii Erasmi funus* (1540) al volgare dei *Paradossi* comporta un notevole cambiamento di strategia. La figura, pur sempre sfuggente, dello scrittore Lando, da quella di un frate o ex-frate agostiniano, che volentieri cita altri agostiniani più o meno sospetti d'eterodossia, che pubblica a Lione o a Basilea, che entra nelle discussioni, a livello europeo, animate da Erasmo, dagli umanisti di ogni paese, dai riformati e dai loro oppositori, tende a trasformarsi in quella di un "poligrafo" *sui generis*, fortemente implicato nelle vicende editoriali veneziane (Venezia diventa se non la sua patria ideale, almeno la sua base principale di operazioni, proprio in questo momento, non prima), pronto, se necessario, anche a farsi compilatore e occulto volgarizzatore e manipolatore di testi enciclopedici latini. I *Paradossi* si collocano appunto al momento di svolta nella sua traiettoria all'interno del campo dell'editoria cinquecentesca: stampati prima a Lione nel 1543, presso Giovanni Pullone da Trino (che stampò inoltre tre trattati di Antonio Musa Brasavola, una Bibbia e poco più), ma subito riproposti appunto a Venezia, nel 1544. Per aggiungere tasselli e conferme (o eventualmente dissonanze) a questa lettura della scelta di Venezia come nuova base d'azione e dell'inserimento di Lando in particolare nei circoli dove l'autorità dell'Aretino era particolarmente forte, si può vedere con profitto lo studio di PAOLO PROCACCIOLI, *Per Ortensio Lando a Venezia. In margine alla recente edizione dei 'Paradossi'*, («Filologia e critica», XXVII, 1, gennaio-aprile 2002, pp. 102-123), che non è, come potrebbe parere ad uno sguardo rapido, una semplice recensione al volume curato da Corsaro, ma una precisa e motivata ridiscussione dei dati disponibili su Lando a Venezia, con acute osservazioni che permettono una lettura convincente del suo itinerario, e che si possono ora ulteriormente integrare con alcune delle note sui rapporti con l'editore Andrea Arrivabene fornite da Adorni Braccesi e Ragagli nel *Dizionario biografico*.

Anche la minuziosa nota al testo di Corsaro, a questo proposito, si può leggere unitamente alle osservazioni del *Dizionario* sul contesto dell'edizione veneziana dei *Paradossi*, avvenuta appunto «per iniziativa di A. Arrivabene, editore di simpatie riformate, eseguita da B. Bindoni, lo stesso stampatore del *Beneficio di Cristo*: a essa seguirono due ristampe nei mesi seguenti e due nuove edizioni nel 1545 sempre per lo stesso Arrivabene». Lo stesso editore, nello stesso anno «fece pubblicare anonima anche la *Confutazione de' paradossi*, che deve esser letta in stretto rapporto con l'opera precedente. Nonostante l'intervento censorio delle autorità vene-

ziane e più tardi dell'Inquisizione, le edizioni italiane dei *Paradossi* poterono circolare quasi inalterate, tanto che Arrivabene ne ripubblicò integralmente il testo nel 1563.» (*Dizionario biografico degli italiani*, cit., p. 454). Invece le successive edizioni bergamasca (1594) e vicentina (1602), significativamente, saranno censurate (al proposito si rimanda ad un precedente lavoro di ANTONIO CORSARO, *Tra filologia e censura. I 'Paradossi' di Ortensio Lando*, in *La censura libraria nell'Europa del secolo XVI*, a cura di UGO ROZZO, Udine, Forum, 1997, pp. 297-324).

Proprio questi contatti rappresentano gli elementi extratestuali più forti per una lettura "riformata" dell'opera di Lando, insieme con le informazioni, se sono da considerarsi attendibili, ricavabili da una lettera da Coira dell'aprile-maggio 1543 – sulla quale ha attirato l'attenzione Conor Fahy – al riformatore Vadiano (Joachim von Watt), nella quale il Nostro si presentava così: «ego Mediolanensis nomine Hortensius Landus medicus», affermando di aver tradotto «multa Lutheri scripta, promovendi Evangelii gratia, in Italicam linguam» (cfr. Corsaro, *Introduzione*, p. 16 e *Dizionario biografico degli italiani*, p. 453). Sicure, inoltre, sono le citazioni incrociate tra Lando e il Celio Secondo Curione della violenta satira antipapale *Pasquino in estasi*, mentre i *Paradossi* sono citati anche nella *Tragedia intitolata Libero Arbitrio* di Francesco Negri da Bassano.

Queste ultime non sono, però, citazioni di pieno consenso: Marforio, l'interlocutore del Pasquino che narra la propria «estasi», dopo aver udito il paradosso di «quel giovane Milanese», che mostrava come fosse «meglio esser bastardo che legitimo», sbotta così: «Oh quanto mi dispiace, che cosi belli ingegni si pongano in cosi vane, inutili, vili, e vergognose essercitationi». Di ben diverso tenore, tutto volto a sottolinearne il carattere giocoso e disimpegnato, era invece il forte apprezzamento dei *Paradossi* da parte del Doni («l'auttore s'ha messo la giornea della spensieraggine per dar da ridere alla brigata [...] et mandar via il cimurro della testa a' taffani»). Le riserve di Curione e Negri segnano, nella bella lettura offerta da Corsaro nell'*Introduzione*, «il disagio di una cultura religiosamente schierata, che si aspettava dalla scrittura paradossale per lo più uno strumento, umanisticamente fondato, di polemica, dibattito, dimostrazione» I *Paradossi*, all'opposto, «dirigono il discorso verso la marginalizzazione e l'occultamento del messaggio» (p. 18).

Ed in effetti ben diversa è la scrittura paradossale del Lando da quella satirica del *Pasquino in estasi*, dove rimangono elementi paradossali, ma depotenziati o, almeno, incanalati al servizio di un'aggressione polemica assai più diretta ed inseriti in un dialogo, che è, tra l'altro, anche opera di catechesi, volta alla conversione di Marforio da "canonista" a "cristiano". Nel genere paradossale, invece, non disturba affatto l'infrazione del principio di non contraddizione, almeno a livello macrostrutturale: l'argomentazione è solitamente coerente nel singolo pezzo, ma ciò che è

lodato in un paradosso può essere nuovamente - come vergine - condannato come pernicioso in seguito. Per questo il Marforio del *Pasquino in estasi* non può fare a meno di rifiutare i *Paradossi*: la satira di necessità richiede un bersaglio esplicito, univoco, che eviti confusioni (anche se ancora da discutere è l'effettiva unicità della satira di Curione). La satira destabilizza per buttare giù e quindi ricostruire, non intende insinuare un sentimento di universale instabilità. Lando stesso, nel ventitreesimo paradosso, *Che meglio sia nascere di gente umile che di chiara e illustre*, si mostra del tutto consapevole delle implicazioni conseguenti a questa scelta iniziale di genere: «Oh quante cose mi persuaderebbe a scrivere il sdegno contra delli ambiziosi conceputo; ma lo rafrenarò poi che mi ravego d'esser scrittore di paradossi, e non di sattire». Con la strada in tal modo aperta dall'autore stesso, Corsaro mette in luce utilmente questa distinzione letteraria, che può accompagnare o contrastare la differenza di posizioni religiose, ma che possiede di certo una coerente forza intrinseca. Si evitano così letture soltanto esteriori dell'opera di Lando e si propone invece un'interpretazione molto impegnata dei *Paradossi* come opera che può sì fornirci una «vera e propria mappa della vita ereticale italiana all'altezza del 1543» (p. 19), ma soprattutto che si impegna a fondo nello sviluppo di una tecnica del paradosso non funzionale al *lusus*, al gioco erudito e disimpegnato, prendendo le distanze dal genere volgare apparentemente più prossimo, ossia il capitolo paradossale in terza rima (ben noto al Corsaro studioso del Berni e del suo *Dialogo contra i poeti*, della poesia comica di Monsignor Della Casa e della satira cinquecentesca)[*]. Un paradosso quindi volto non tanto al divertimento dei dotti, ma ad una vera e propria eversione del luogo comune, e che, in ultima analisi, è comprensibile soltanto in chiave cristiana, di un cristianesimo non riducibile alle opzioni allora ferocemente avverse, ma che di sicuro esaltava in modo impressionante la carica dirompente dell'Evangelo. Si vedano al proposito, in particolare, le ultime, concentratissime, pagine dell'*Introduzione* di Corsaro, così attente all'utilizzo paradossale della lettera della Scrittura, all'Evangelo come follia, ai precetti "impossibili", di straordinaria efficacia contro qualsiasi dogmatismo. È la convinzione che a fondamento «di questo procedere è il carattere di per sé paradossale dei testi sacri, così come filtrava nella teologia riformata» a segnare questa forte lettura cristiana dei *Paradossi*, che

[*] Cfr. A. CORSARO, *Il poeta e l'eretico. Francesco Berni e il 'Dialogo contra i poeti'*, Firenze, Le Lettere, 1988; ID., *Giovanni Della Casa poeta comico: intorno al testo e all'interpretazione dei 'Capitoli'*, in *Per Giovanni Della Casa. Ricerche e contributi*, Gargnano del Garda (3-5 ottobre 1996), a cura di G. Barbarisi e C. Berra, Milano, Cisalpino, 1997, pp. 123-178; poi, col titolo *Giovanni Della Casa e la poesia burlesca*, in ID., *La regola e la licenza. Studi sulla poesia satirica e burlesca fra Cinque e Seicento*, Manziana (Roma), Vecchiarelli, 1999, pp. 73-113; nel medesimo volume, si vedano anche i capitoli dedicati a *Ercole Bentivoglio e la satira cinquecentesca* (pp. 49-71) e a *I capitoli satirici di Francesco Bolognetti* (pp. 135-162).

possiamo anche noi tentare di far risuonare citando queste parole della *Dedicatoria* del Bernardino Tomitano volgarizzatore dell'Evangelo di Matteo parafrasato da Erasmo: «Quivi si insegna l'altezza dell'humiltà, la ricchezza della povertà, la sanità degli infermi, la dottrina de gli ignoranti, la libertà della priggione, l'allegrezza de i sconsolati, et la dolcezza delle persecutioni. Al contrario si vede, quanto è bassa la gloria de i superbi, quanto mendica la felicità de i ricchi, quanto inferma la prosperità de i sani, quanto oscura la sapientia dell'humane dottrine, quanto serva la libertà de i liberi, et quanto instabile la felicità de i beni mondani».

Sull'importanza che il *lusus* mantiene comunque, nonostante – o meglio, accanto a – questa lettura di Corsaro, tuttavia, sarà bene ricordare anche la conclusione di Procaccioli nell'introduzione alla *Sferza*: «Con questo non si vuole ignorare o ridimensionare la disposizione ludica che l'autore ha più volte ribadito e con la quale per esempio ha inteso suggellare i *Paradossi* ("Suisnetroh Tabedul" = "Ludebat Hortensius"), né passare sotto silenzio la sua altrettanto dichiarata propensione al riso.» Procaccioli si riferisce «a quella veste "bizzarra" e "leggera" (come si è detto a lungo, per lo più con intento limitativo, se non proprio spregiativo) che interessa tanto la struttura dell'opera quanto la sostanza dei riferimenti ai singoli autori citati, e che è un tratto caratterizzante della cultura del primo Cinquecento, quando era chiamata "piacevole" e "capricciosa" e quando segnava la reazione a una concezione sacrale delle *litterae*». E ribadisce il fatto che «nessuna consuetudine retorica e nessun gioco di parole possono annullare l'animosità e il veleno di un *lusus* cauto e calcolatissimo durato una vita» (p. 20).

Come non sottoscrivere? Tra l'altro, era questa formazione umanistica e latina, sia pur filtrata da uno spirito capriccioso e velenoso, che aveva permesso – l'abbiamo visto – un confronto con i dotti d'Europa, e che rende singolare la figura di Lando rispetto a Aretino, Doni, Franco, per non parlare di altri meno eversivi operatori della "letteratura in tipografia", e l'avvicina, per questo aspetto, invece proprio a quel Curione che, pur collaborando con Perna e Oporinus, non viveva tanto in tipografia quanto in università, curando e commentando proprio i classici. Quei classici, però, che Lando, come nota sempre Procaccioli (p. 12), tendeva a ridurre da *auctoritates* a *personae*, da modelli viventi, contemporanei attraverso i secoli, a maschere repertoriali, fungibili e manovrabili all'infinito nel teatro paradossale e pretestuoso delle sue *Sferze* e dei suoi *Cataloghi*.

Insomma, per affrontare in prima persona i testi di Lando, ora che è diventata operazione possibile anche senza risalire alle cinquecentine, sarà sempre necessario avere in mano una minimale bussola: la certezza che, come afferma Procaccioli per la *Sferza*: «il discorso svolto, è ovvio, non va preso alla lettera». Nella consapevolezza, sia chiaro, che tale bussola conduce sempre alla domanda essenziale: «Ma a

quale livello avviare una lettura seconda?» (Lascio tra parentesi la risposta al problema specifico della comprensione della *Sferza*, utile comunque anche per un discorso più generale: «A quello svolto in superficie pare insomma che debba corrispondere, o almeno affiancarsi, un altro discorso, meno vistoso se non proprio in cifra, che comporta l'accumulo di indizi inequivocabili – anche se non sempre di facile decrittazione – nel senso di una messa in discussione ben più radicalmente eversiva. [...] Da qui però a fare di Lando un riformato militante c'è un passo che credo non si possa fare senza forzature. La *Sferza*, ma lo stesso si può dire – anzi, è stato detto ripetutamente – di molte altre opere landiane, presenta un'ambiguità di fondo che a me sembra più espressione di inquietudine e disagio, o, se vogliamo, insofferenza di ogni rigidità e dogmatismo, che volontà di simulazione. Più Erasmo, insomma, che Lutero e riforma propriamente detta.», pp. 18-19). Il lettore di questi testi non deve dunque fermarsi mai, perché la loro natura richiede una risposta e l'affinamento più scaltrito dell'ermeneutica alla caccia del senso recondito, ma al tempo stesso impone di non giungere mai ad una risposta stabile, che in quanto tale è invece continuamente sbilanciata.

I diversi approcci sono, a questo punto, tutti fecondi: quello della storia delle idee, dell'editoria o della religione, quello filosofico e quello teologico, quello psicologico e quello sociologico, ma nessuno di essi può prescindere dal problema posto dalle forme, dalle lingue, dai generi. In un campo di forze letterarie, principalmente, si muoveva ed era mosso Ortensio Lando. Certo, di una letteratura come la si concepiva a metà Cinquecento e non come la pensiamo oggi. In questo senso sono particolarmente importanti le *Introduzioni* di Procaccioli e di Corsaro, l'*Indice degli autori* del primo e i micro-saggi, spesso davvero notevoli, che il secondo ha premesso a mo' di cappello ai singoli paradossi.

Provo ad esplicitare qualche conseguenza di quanto appena affermato, a partire dalla doppia dedica dei *Paradossi*. Fondamentale è di certo la motivazione "politica" della scelta di offrire i due *Libri* al già citato Madruzzo e a Nicola Maria Caracciolo, ma forse ancora più importante è interpretare, come fa Corsaro, l'affermazione esplicita di Lando di aver scritto «sol per fuggire la molestia del caldo», oppure – e forse si potrebbe ancora aggiungere qualcosa al riguardo – l'altra affermazione, di non essersi curato «di scrivere toscanamente, come oggidì s'usa di fare», ma di aver usato la «forma che solito sono di parlare con e miei più familiari amici». Entrando nel primo paradosso (*Che miglior sia la povertà che la richezza*) appare notevole l'accensione della prosa nel grandioso vituperio contro il cavallo e contro la caccia, in una società che li metteva in posizione di tutto rispetto, che celebrava l'animale dei principi sull'architrave delle porte, come nel palazzo Te di

Mantova. Lando risponde con una compiaciuta tirata, con la ricerca lessicale tecnicamente precisa, alla domanda retorica sull'utilità delle ricchezze:

> Se tu le brami per aver copia de ginetti, corsieri, curtaldi, o de cavalli turchi, certo che troppo stoltamente fai, essendo il cavallo uno animalazzo ingordo, non mai, né di giorno, né di notte satollo, superbo, seminario di guerra, il quale o che ad ogni picciolo inciampo teme e ombreggia, non obedendo né al freno né al sperone, tutto indomito, traboccandoti in mille pericoli, o vero ch'egli si lascia a guisa di montone reggere da un semplice fanciullo, stringere il ventre con poca fascia, e porre i chiodi pazientemente ne' piedi.

E, dopo aver trascinato a suo favore ben due salmi, conclude:

> Non voglio al presente raccontare tutti gli incommodi che essi n'apportano, sì nelle case nostre come ne' viaggi, dove se trottano te rumpano le reni, e se vanno all'ambio troppo spesso inciampano. Sono oltre questo (sì come riferisce Absirto co gli altri scrittori dell'arte veterinaria) soggetti a tutte l'infirmità alle quali soggetti sono gli uomini. Lasciovi di dir il rimanente de' fastidi che ne dano, per non trapassare da un paradosso all'altro; bastavi che non sieno da disiderare e beni di fortuna per accommodarsi, anzi per meglio dire, per incommodarsi di cotal cosa.

Non stupisce, allora, che appaiano centrali i paradossi, strettamente legati tra loro e tutti letterari, dedicati all'ignoranza e alla pazzia, nutriti come sono di erasmismo e di letteratura antipedantesca, quando non manipolano passi del *De incertitudine et vanitate scientiarum* di Cornelio Agrippa. Il gran finale, poi, esplode con una coppia di paradossi direttamente letterari, il XXVII, *Che l'opere del Bocaccio non sieno degne d'esser lette, ispezialmente le Dieci giornate*, e l'ultimo, il XXX, *Che M. Tullio sia non sol ignorante de filosofia, ma di retorica, di cosmografia e dell'istoria*, volti ad abbattere i modelli canonici del classicismo in prosa volgare e latina; intramezzati e puntellati, inoltre, dai due che si scagliano contro l'*auctoritas* per eccellenza: Aristotele (già nel XIV, *Meglio è morire che longamente campare*, il Filosofo era appellato «gran babuasso», mentre ora si becca un «buffalaccio» e un «ignorantone»). L'attacco a Boccaccio, poi, è pienamente consapevole dell'intento dirompente sul sistema letterario contemporaneo. Come accadrà nella *Sferza*, teste il solito Procaccioli che la introduce, Lando si «esercita sugli autori e sulle opere, ma ha di mira soprattutto un'idea della letteratura e il suo Parnaso» (e lì riprenderà quella tecnica dell'elenco di letterati «che prima e dopo *Orlando furioso* XLVI ricorrevano nelle pagine di poeti e narratori»; anzi, per Procaccioli, la *Sferza* è «per

questo aspetto, opera terminale, di quelle che può produrre solo una cultura che ha esaurito la sua propria tensione ideale e che ha conquistato la libertà di guardare con occhio critico e smaliziato alla tradizione sulla quale si è formata»). Più che prevista, dunque, la reazione delle istituzioni regolatrici del campo letterario, le accademie (sono citati gli Infiammati di Padova, Intronati di Siena, Balordi di Lucca, Sordi di Pisa, Elevati di Ferrara, la milanese del Trivulzio), come anche l'invocazione di avvocati difensori di alto profilo: il solito Aretino e Sperone Speroni. Lando alza la posta del gioco fino all'invocazione di una più appropriata azione di censura, rimettendo così in circolazione il nome di chi era davvero condannato e, in qualche modo, rimettendolo all'onore del mondo, perché considerato meno pericoloso delle tanto celebrate novelle di Boccaccio (ma verrà eccome il momento della "rassettatura" anche per il *Decameron*):

> Oh, inavvertenza de' saggi senatori, oh negligenza de' giusti magistrati! Vietansi i libri di Martin Lutero, vietansi le Prediche di frate Bernardino, proibisconsi l'opere delli anabattisti, spenti si sono e scritti de' manichei, arsi quelli delli arriani e de' donatisti: e le composizioni di questo scelerato epicureo, adultero, miscredente, ruffiano e corruttore della gioventù saranno lette, rilette, stampate e ristampate?

Lutero, Ochino, e addirittura gli anabattisti meno pericolosi di Boccaccio! Come al solito, però, attenzione: è un paradosso. Però la "lettura seconda" deve lasciare sufficiente credibilità alla "prima", se si pensa al ritratto dal vivo del Bembo inserito in uno dei contigui assalti contro Aristotele: un ritratto non del padre del petrarchismo, ma proprio di quel Bembo che pochi anni prima aveva ascoltato con entusiasmo le prediche dell'Ochino (nel 1539, quando ancora non era eretico conclamato) al punto di scrivere a Vittoria Colonna: «Confesso non havere mai udito predicare più utilmente né più santamente di lui [...] ragiona molto diversamente e più christianamente di tutti gli altri che in pergamo sian saliti a miei giorni et con più viva charità et amore et più giovevoli cose». Nelle parole di Lando si possono intravedere proprio le fisionomie di questi «altri» predicatori, più disputatori scolastici che infervorati cristiani:

> Fu dimandato una volta, essendo io in Padova, a monsignor Bembo perché non andasse la quaresima alle prediche, rispose egli incontanente: «Che vi debbo io fare poscia che mai altro non vi si ode che garrire il dottore sottile contra il dottore angelico, e poi venirsene Aristotele per terzo a terminare la quistione proposta?».

Lando si permette di concludere su questo tema con il botto, riproponendo nuovamente il nome di Lutero, a spregio dei predicatori che «abandonavano la Bibbia per attendere a' sogni di questo babuasso» – Aristotele, l'abbiamo visto – finché non sopraggiunse appunto «M. Lutero, senza favore di Aristotele, senza soccorso delle formalità di Scoto, solo armato delle scritture sante a suo modo intese, e volse in fuga tutti quelli reverendi teologi aristotelici di Lipsia, di Lovanio e di Colonia, facendoli ravedere quanto sia gran fallo lasciar il grano per mangiare delle ghiande».

E dovrebbe bastare a mettere in luce ancora una volta il carattere instabile e sdrucciolevole del paradosso, maneggiato da Lando con sottile e (almeno) duplice ironia: a volte vediamo lodati caratteri spregiati dal senso comune, ma che si può ragionevolmente credere in realtà favoriti dall'autore; altre volte si lodano ironicamente cose che sembrano in realtà spregiate dall'autore, ma in modo tale da mettere in luce l'incoerenza del senso comune. Sempre, in ogni caso – anche a prescindere dalla successiva palinodia – il genere rende impossibile al lettore un'identificazione stabile con il punto di vista proposto, richiede attenzione vigile, prontezza al riso, se è il caso, ma anche all'interpretazione. Le vie di fuga sono sempre più in luce di quelle d'attacco.

Concludo con un esempio di allusione possibile, ma non necessaria, (e infatti non segnalata da Corsaro): nel paradosso VII, *Esser miglior l'imbriachezza che la sobrietà*, si conclude, come spesso accade, con diverse citazioni bibliche, qui impiegate per la lode del vino. Ma soprattutto si ricorda che Cristo «col vino volle che si facesse la reverenda memoria del suo supplizio». Può essere frase generica, ma può anche alludere alla battaglia sulla concessione del calice ai laici, e di certo tra le opzioni religiose in campo quella che meglio poteva valorizzare l'espressione «reverenda memoria» era la zwingliana concezione del sacramento come rammemorazione. Ed è anche esempio perfetto della duttilità della tecnica paradossale, ironica e attiva a più livelli, poiché, poco oltre, il vino è lodato in quanto assai apprezzato dai pontefici, in questo modo: «Erano trovati spesso spesso da' lor famigliari imbriachi Nicolao V e Paulo II. Giulio ancora (il valoroso pontefice), gloria di tutta Liguria, sovente imbriacavasi, donde poi l'ardir pigliava contra le forze francesche, e il conseglio di fare i ricchi acquisti alla santa romana Chiesa»!

DAVIDE DALMAS

Studi di Adriano Prosperi sull'Inquisizione romana*

«La ricerca storica è affare di pazienza lunga» (p. XIII), e lo dimostra la raccolta di saggi di Adriano Prosperi relativa ad un'attività più che ventennale; ancor più vera è l'affermazione che i risultati della ricerca storica sono sempre parziali, legati alle prospettive del presente, che ci fa interrogare su determinati temi piuttosto che su altri, e vincolati dalla disponibilità del momento delle fonti, perché «la storia si fa coi documenti» (p. IX). L'apertura dell'Archivio dell'ex Sant'Uffizio di Roma il 22 gennaio 1998, «avvenimento che più ha contribuito a cambiare lo stato delle ricerche» (p. X), rende invero alcuni saggi della raccolta meno attuali grazie alla disponibilità di questa nuova documentazione; per contro resta valido, al di là del contenuto, il metodo, il sistematico utilizzo delle fonti disponibili e il loro approfondimento.

Questa raccolta, che contiene un solo saggio inedito – rendendo certo disponibile materiale difficilmente reperibile, ma poco arricchendo di nuovi contributi la ricerca – ha tuttavia il merito di far conoscere la genesi di altri importanti lavori dell'Autore, come *Tribunali della coscienza* (Torino, Einaudi, 1996), e mostra all'interno una sottile trama unificante. Tema comune dei saggi è dunque la storia dell'Inquisizione Romana (con la "R" maiuscola, precisa l'Autore) vista come istituzione «con i suoi uomini, i suoi strumenti, le sue idee» (p. IX), liberata, dopo gli studi di John Tedeschi degli anni settanta del Novecento, dall'animosità e dalla polemica controversistica per valutarne il funzionamento, gli uomini, i mezzi, le strategie nel perseguire un duplice obiettivo: «cancellare gli "errori" ereticali e costruire pezzo su pezzo l'edificio della fede come trasmissione consapevole e controllabile della dottrina ortodossa» (p. XIX). Tuttavia l'autore non rinuncia ad indicare temi che meritano una ricerca ulteriore, come il rapporto fra inquisitori e confessori, fra tribunali vescovili e Inquisizione, fra gesuiti e Inquisizione, fra «conquista dolce delle coscienze e terrorismo antiereticale» (p. XXIV).

Il libro è diviso in tre sezioni (I. *Storiografia*, II. *Inquisitori e inquisizioni*, III. *Bilanci e nuove indagini*) che hanno al loro interno un percorso complesso che si

* ADRIANO PROSPERI, *L'Inquisizione Romana. Letture e ricerche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, pp. 456.

cercherà di delineare. Nella prima sezione si esaminano le origini dell'istituzione che, a dispetto dell'opinione di Luìs de Paramo (*De origine et progressu officii sanctae Inquisitionis, eiusque dignitate et utilitate*, Madrid, apud Joannem Flandrum, 1598), poi ripresa dal Masini, non fu istituita direttamente da Dio come necessaria conseguenza dell'entrata del Demonio nel paradiso terrestre, con la conseguente necessità di cacciarlo con questo «Santo Uffizio» (p. 70), ma rifondata con la Bolla *Licet ab initio* il 15 luglio 1542, e per di più con funzioni temporanee, poiché era «il Concilio che doveva risolvere i problemi della Chiesa». A quest'idea che l'Inquisizione fosse nata con l'inizio dell'umanità, scrive Prosperi, si oppose polemicamente da parte protestante, nel 1692, il teologo riformato di tendenza arminiana Philip van Limborch (Philippi a Limborch, *Historia Inquisitionis, cui subiungitur liber sententiarum inquisitionis Tholosanae ab anno Christi MCCCVII ad annum MCCCXXIII,* Amsterdam, apud Henricum Wetstenium, 1692), che invece ne sottolineò l'introduzione nella Chiesa come elemento di «novità» («istituzione recente, anticristiana, profondamente ingiusta e crudele») da cancellare al più presto, non originata con l'uomo, né di origine divina. Limborch inaugurava, oltre alla «tradizione erudita dell'edizione di documenti processuali» – un registro di sentenze emesse dall'Inquisizione di Tolosa dal 1307 al 1323 –, quel dualismo tra la storia fatta «dal punto di vista dei giudici o da quello dei giudicati», facendo storia dell'Inquisizione come memoria dei processati (pp. 80-81).

Nella storiografia tra '500 e '800 ripercorsa da Prosperi, tuttavia, l'istituzione inquisitoriale fu per lo più dipinta, da fautori o avversari, come priva di qualsiasi mutamento storico. «Solo con l'ingresso di un attore tutto mondano – lo Stato – la storiografia sull'Inquisizione si piegò a far posto al mutamento storico» (pp. 85-86). L'abolizione dell'Inquisizione, tra la fine del Settecento e il primo Ottocento fu mutamento importante che influì sulla storiografia dell'Inquisizione stessa, ed è una conferma di quanto sostenuto da Limborch: l'istituzione era di origine umana e soggetta ai mutamenti della storia. Proprio da questo mutamento si svilupparono nuovi studi sull'Inquisizione, che oggi, secondo l'Autore, rischiano di farci perdere di vista il giudizio che ne diedero i contemporanei, non fondato «sulla quantità delle vittime ma sulla specifica qualità del reato per cui erano condannate» (p. 91), sottolineando inoltre che esistette una violenza «meno evidente e più profonda», cioè quella esercitata nella confessione sacramentale; dal 1559 in poi, infatti, si attuò «una subordinazione della confessione all'Inquisizione», tanto che il penitente era preliminarmente interrogato dal confessore su reati di eresia propri o altrui, ed obbligato alla autodenuncia o alla denuncia prima della confessione e dell'assoluzione (p. 93). La struttura dell'Inquisizione pensata per essere temporanea, divenne invece permanente e con conseguenze durature nella storia italiana e nella stessa storia del

papato, regolando l'accesso al soglio pontificio: suoi caratteri originali furono almeno due, cioè la necessità che la punizione per l'eretico fosse «preceduta dalla sentenza emanata da un tribunale ecclesiastico; l'obbligo per il tribunale di accertare la verità, non solo e non tanto quella dei fatti, ma soprattutto quella dei pensieri» (p. 45).

L'immagine di un'Inquisizione sanguinaria ed iniqua, si passi il termine di "tradizionale", è stata superata dal cambiamento del punto di vista sull'istituzione negli anni Settanta, inducendo a volte in un errore da cui l'Autore ci mette in guardia, e cioè che «la storia per grandi numeri tende a dare per scontate e in qualche modo a giustificare le procedure della repressione, tende ad assumere il punto di vista dell'istituzione o del potere che studia» (p. 32). Una storiografia che – passata attraverso l'anticlericalismo dello Stato liberale, gli studi di Cantimori e di Chabod negli anni Trenta del Novecento, e giunta negli anni Settanta, con gli studi di John Tedeschi, ad un'immagine di Inquisizione più «equa e razionale» – è però ancora carente nella conoscenza dei cambiamenti occorsi all'istituzione Inquisizione, mutata «attraverso i luoghi e i tempi» (p. 22) e abbisogna di far conoscere anche il punto di vista del giudice: «storia, procedure ed effetti» (p. 10). «Chi non sa officio dell'Inquisitore esser di comandare, proibire, citare, esaminare, carcerare, scomunicare, tormentare, decretare, sentenziare, assolvere e condannare?»: forse nessuna sintesi dei compiti di un inquisitore riuscirà mai a eguagliare questo elenco di ben undici verbi all'infinito, dipanati da Eliseo Masini nel suo celebre *Sacro Arsenale* (Milano, Xenia, 1990): ebbene bisogna ammettere che le certezze dell'inquisitore Masini non corrispondono ancor oggi ad un'adeguata conoscenza di quella istituzione.

La seconda parte della raccolta di saggi offre invece un quadro di alcune "Inquisizioni" italiane. I casi esaminati sono quelli dell'Inquisizione di Ferrara, dove Girolamo Papino esemplifica molto bene il tentativo da parte delle autorità locali di presentare al papa uno Stato senza eresia; immagine artefatta per ostentare piena capacità di affrontare il problema senza ingerenze esterne, con nomine ed incarichi temporanei la cui ratifica era richiesta all'Inquisizione Romana che, per contro, cercò e riuscì a centralizzare la propria attività, specie dopo la metà del Cinquecento. Un manoscritto del Papino, redatto su ordine del duca di Ferrara, ci mostra la determinazione del duca a prendere le distanze dall'Ochino ormai transfuga, così come avevano fatto il marchese del Vasto, governatore di Milano o la repubblica di Lucca: «era necessario far mostra di tanto maggior decisione nel combattere l'eretico dichiarato quanto più intensi e frequenti erano stati i rapporti con lui prima della sua fuga» (p. 103). Il rapporto tra il duca e il Papino però preesisteva a questa presa di distanza ed era fondato «sulla comune intenzione di difendere il ducato

dalle accuse di infezione ereticale e il duca stesso dal sospetto di connivenza» (p. 115). Tale fiducia si tramutò, nonostante qualche osservazione sospetta durante la fase bolognese del concilio («la semplice fornicatione non è peccato mortale»), in incarichi inquisitoriali confermati poi in varie fasi da Roma. Ma la carriera del Papino, apparentemente senza macchia, fu inficiata da una scoperta sorprendente *post mortem*, avvenuta nel febbraio 1557: egli aveva approvato per iscritto la *ultra* eterodossa *Epistola* di Giorgio Siculo, costringendo il duca di Ferrara a prendere ancora una volta le distanze da questo suo fedele servitore, caso esemplare delle oscillazioni religiose del primo Cinquecento.

Sempre in ambito ferrarese, l'Autore evidenzia, in uno studio importante sulle variazioni economiche intervenute nell'Inquisizione dello Stato di Ferrara nel Cinquecento, i mutamenti dell'istituzione, confrontando gli inquisitori Beccari, Campeggi e Paolo Costabili. La variazione del tipo di spese dimostra i cambiamenti interni all'istituzione: il calo delle spese dell'acquisto dei libri, ad esempio, sottolinea il venir meno delle incertezze procedurali (p. 134); l'elemosina, determinante per il Beccari nei primi anni del secolo, perde di importanza, e si tramuta in un condono delle spese processuali per i poveri; aumentano infine le spese per i viaggi, a caccia di eretici o di informazioni su di loro. Elemento saliente è che l'ingente mole di lavoro svolta in questo territorio non fu accompagnata da «una crescita istituzionale adeguata né poté contare su mezzi finanziari rilevanti», ma fu sorretta dalla «implacabile determinazione» di uomini come il Costabili (p. 140).

Un saggio è dedicato anche al caso veneziano la cui classe di governo pur decisa a «non accettare le categorie teologiche dei frati dell'Inquisizione», si piegò tuttavia alla necessità di un controllo anche religioso dei propri sudditi, nell'ottica tutta politica di una preservazione dello Stato stesso, già accettato in parte con l'introduzione dei "Tre Savi sopra l'eresia" del 1547, e applicato con rigore dopo la delazione di Pietro Manelfi: uno Stato ben ordinato aveva la sua base in una religione ben ordinata, come sosteneva il papa.

Più corposa è la parte dei saggi dedicata all'Inquisizione fiorentina, di cui si riescono ben a cogliere procedure e metodi di funzionamento. Innanzitutto si analizza il radicarsi sul territorio toscano dell'istituzione grazie al sistema dei vicari: le loro competenze abbracciavano «tutte le materie ordinarie dell'Inquisizione», ad esclusione della possibilità di emettere sentenze (p. 155). Nonostante i conflitti giurisdizionali tra vescovo e sede centrale di Roma, lo scopo di un controllo capillare dei comportamenti sul territorio fu raggiunto. L'Inquisizione centrale di Roma auspicò spesso che i vicari fossero persone diverse dal già presente vicario del vescovo, e che quando possibile si nominassero «persone regolari»: qualora ciò non fosse possibile e si dovesse ricorrere a parroci, tale elezione era da considerare invalida

«senza espressa licenza di questa Congregazione» (p. 136). Nella realtà tuttavia, anche per evitare ulteriori conflitti, spesso le figure dei due vicari coincidevano, ma non si identificavano, come testimonia la lettera di Francesco Montichiari, nominato vicario dell'Inquisizione di Fivizzano, all'inquisitore di Firenze: egli ricordava che nel ruolo di «vicario del vescovo ho fatto quanto ho potuto ma adesso con braccio più tremendo spero con l'aiuto di Dio estirpare ogni cosa» (p. 179). Sempre in ambito fiorentino si esamina il funzionamento dell'Inquisizione al tempo di Galileo, i cui documenti superstiti nella curia vescovile di Firenze sono stati probabilmente trasferiti prima della soppressione del tribunale nel 1782: non si giustifica, infatti, una presenza così esigua di carte, in confronto all'attenzione alla diffusione delle idee "eretiche" di Galileo. Le linee guida dell'operato dell'Inquisizione fiorentina si espletarono nel controllo della cultura e dei fenomeni ad essa legati, come la circolazione di libri proibiti (p. 194). Questo controllo, «alla cui attenzione ben poco sfugge» (p. 198), avvenne in stretta collaborazione tra teologi e letterati che sfociò, come mostrato spesso dall'Autore, in un clima di autocensura da parte di coloro che erano sottoposti a controllo (pp. 196-197).

La stessa Inquisizione, che si occupò in seguito di Galileo, era stata già potenziata da Cosimo I che, con l'estradizione di Carnesecchi, si guadagnò la fama di «migliore esecutore delle volontà romane»: evidente la necessità politica per Cosimo, convinto che la sovversione religiosa fosse la porta della sovversione politica (pp. 201-202). Dal 1570 in poi, l'Inquisizione fiorentina si concentrò, come negli altri Stati, laddove «il potere voleva rassicurare la popolazione» (p. 205), su streghe e fattucchiere, con la sola eccezione della repressione delle dottrine quietiste, fino al 1754 quando, nonostante l'introduzione di tre assistenti laici sul modello di Venezia, fu proibito all'Inquisizione di istruire «processi contro le streghe, per malefici o patti col demonio» (p. 211).

La terza sezione dei saggi è maggiormente proiettata verso nuovi campi di ricerca e contiene saggi scritti anche dopo l'apertura dell'archivio romano del Sant'Uffizio; convincente appare la disamina di alcuni temi possibili di ricerca fatta principalmente (ma non solo) nel primo saggio di questa sezione, edito nel 1998. Nonostante la conferma di quanto già ipotizzato, cioè che dall'archivio romano del Sant'Uffizio non ci saranno «rivelazioni sconvolgenti sul terreno della storia degli eretici» (p. 234), l'Autore rimarca la portata epocale di questa apertura: certo la perdita di alcuni documenti, e forse una consapevole scelta di cancellare tracce imbarazzanti del passato, non permetterà di conoscere alcuni casi ghiotti per ogni storico, facendo cadere «la certezza preconcetta di trovarvi determinati documenti» (p. 233), ma le conoscenze sull'Inquisizione saranno ampliate dalla possibilità di accedere a documenti inediti. Come primo campo di ricerca si segnala nuovamente che

«oggi, forse, è tempo di studiare i giudici» (p. 228) e il funzionamento dell'istituzione: «è giunto il tempo degli inquisitori» (p. 327) e l'archivio romano sembra «fatto apposta per stimolare nuove ricerche sull'assetto istituzionale e sulle dinamiche tra struttura centrale e tribunali locali italiani» (p. 326) perché, dopo la prima fase iniziale (tra Paolo IV Carafa e Pio V Ghisleri), ci fu una lunga fase di regolare funzionamento, alla quale, come scrive l'Autore, la ricerca storica dovrà anche porre una fine cronologica, la quale difficilmente si potrà spostare molto indietro rispetto al XX secolo. Nello stesso saggio, è analizzato un dialogo manoscritto del Pole sui doveri papali del 1549/50 (*De summo pontefice Christi in terris vicario* [...], edito in latino solo nel 1569), nel quale il cardinale indicava i doveri del papa come propri di «un pastore, cioè come titolare di un potere complesso che richiedeva determinate virtù» (p. 246), testo davvero paradigmatico di una stagione di speranze che stava ormai chiudendo, come ha dimostrato Massimo Firpo, con l'organizzazione dell'Inquisizione contro il dissenso interno alle gerarchie ecclesiastiche, prima che esterno, e con una lotta politica contro gli "spirituali", processati e sconfitti in vita, a volte riabilitati dopo la morte. Conclude il saggio una riflessione sul passaggio, assai indicativo, del termine "sant'ufficio" dal significare il dovere supremo del papa «al santo officio eletto», cioè l'insieme delle responsabilità morali e pastorali, al definire invece una istituzione «poliziesca, potente, intoccabile, posta al vertice del governo della Chiesa come realtà religiosa e come potere» (p. 219), quasi a dimostrare concretamente un radicale cambiamento di competenze.

Tre saggi poi si occupano di libri e di censura letteraria, che non fu affidata a frati ma a letterati di professione, in un'alleanza stretta tra Chiesa e uomini di lettere: la letteratura, infatti, non subì una barbarica aggressione né una deliberata distruzione. Oggetto della censura furono anche le "favole", come le definì Michele Ghisleri in una lettera del 1557, termine che indicava ciò che oggi chiamiamo "letteratura" con «un rapporto con la realtà che non era riducibile alla semplice nozione di falso» (p. 347): per un domenicano restava inamovibile la divisione tra la Bibbia, che si occupava delle Verità, e la letteratura, appunto "favole". Sorse però un problema nuovo, cioè il diverso approccio alla lettura sia della Bibbia, sia della letteratura: grazie alla stampa, in un'epoca in cui si allargò a dismisura il numero dei fruitori della cultura scritta «cambiò profondamente il senso della verità del testo», cui si aggiunsero altre verità, quelle della fede interiore e le conseguenti pratiche esteriori (p. 352). La censura fu accettata passivamente dai letterati, anzi furono proprio essi a lamentarsi della incontrollata circolazione di opere immorali, come l'immaginario pagano o la letteratura amorosa, dedicata alle donne (p. 356): ai contenuti si unì poi il nuovo e temibile nemico delle illustrazioni, con l'inevitabile presenza del nudo e l'instaurazione di un rapporto tra editori e censori. A favore

della censura si era levata già precocemente, ad esempio, la voce di un Francesco Berni nel suo *Dialogo contra i poeti* (Roma, 1526), che manifestava «una reazione al culto dell'antichità pagana» presente nella corte pontificia di Clemente VII Medici. In questo scritto, egli condannava contemporaneamente il contenuto amoroso delle favole cavalleresche e la lingua non toscana, invitando il mondo ecclesiastico ad una "riforma" interiore, non di facciata. La questione della censura subì poi una svolta, passando «da preoccupazione di tipo morale a guerra di difesa teologica, da cura dei costumi a reazione di un corpo ecclesiastico in difesa di se stesso e del patrimonio dottrinale della chiesa romana» (pp. 362-364); e proprio in Italia ci fu una netta avanzata della censura nella letteratura profana, mentre in Spagna l'Inquisizione si dedicò maggiormente a testi di natura teologica. Ma questa avanzata, che sulla spinta dell'emergenza sembrava essere senza limiti, pur avendo trasformato il panorama delle letture in Italia, fu arginata infine dall'autocensura dei letterati e da un argomento forte e moderno che già il Ghislieri aveva messo in luce, cioè la paura del ridicolo: «col prohibire Orlando, Orlandino, Cento Novelle et simili altri libri più presto daressemo da ridere ch'altrimente». L'atto costitutivo di questa censura fu nell'Indice romano del 1559 che testimonia come l'Inquisizione abbia unito in sé la censura dottrinale e la condanna giudiziale (p. 270). Le università non offrirono alcuna resistenza vera, se non cercando di ottenere permessi speciali, deroghe: insomma «non si contestò agli inquisitori il diritto di proibire libri» (pp. 276-277), e ci furono solo gli studenti a contestare in parte il sistema, come dimostra il caso pisano. Il prezzo pagato dalle università fu in primo luogo la perdita del carattere di luogo aperto a tutte le nazioni, oltre all'esclusione delle materie teologiche dalle letture e dalle dispute universitarie (p. 289).

Il cristianesimo occidentale ha dedicato grande energia alla distruzione delle religioni sconfitte: come sintetizzò Giobbe, «Memoria illius pereat de terra et non celebretur nomen eius in plateis» (XVIII, 17) ed è stato «nell'Inquisizione ecclesiastica che la *damnatio memoriae* ha raggiunto la sua formalizzazione più ricca». Conservazione e cancellazione della memoria, tuttavia, si coniugarono in questa istituzione, con un evidente «conflitto tra lo scopo -cancellare l'errore- e il mezzo di una forma scritta che invece ne consentiva la trasmissione e la proliferazione» (p. 388); da qui la necessità, peraltro rispettata, di segretezza assoluta di quei documenti, come tutela del testimone e come *damnatio memoriae* dell'eresia stessa, ma anche come salvaguardia della documentazione scritta, «a scopo strumentale, cioè in vista dell'uso che se ne poteva fare nel conflitto di religione» (p. 411).

La conservazione o meno di documentazione scritta ebbe eco anche nella costruzione di biblioteche, come testimonia il caso di Juan Bautista Cardona, il cui scritto fu redatto come *vademecum* per la realizzazione della biblioteca di Filippo II.

La disponibilità di biblioteche, auspicata da Lutero in modo da consentire un'alfabetizzazione di una più vasta fascia di popolazione, ebbe da parte cattolica una risposta tardiva nell'avvio delle confraternite della dottrina cristiana, nell'istituzione dei collegi gesuitici e dei seminari, nello sviluppo delle stamperie vescovili e delle biblioteche parrocchiali (p. 393). E in quest'ottica ci fu la proposta "positiva" del Cardona che, pur cattolico e al di sopra di ogni sospetto, non gradiva i roghi dei libri proibiti, preferendo la loro occultazione in zone separate della biblioteca stessa, e che ribadiva che lo scopo precipuo della biblioteca fosse eccellere nella qualità dei libri posseduti.

L'ultimo saggio inedito richiama esplicitamente ai temi di *Tribunali della coscienza*, che in tutti questi saggi è accennato, con riflessioni, spunti, idee che confluirono nel 1996 in un libro fondamentale per la conoscenza della storia religiosa, ma da cui questa raccolta di saggi pare distante, quasi che non fosse mai stato scritto, dimostrando la vasta conoscenza delle problematiche religiose dell'Autore. Si esamina infatti il caso portoghese nel Settecento dove si manifestò ancora una volta un conflitto tra "foro interno" e "foro esterno". In questo episodio, noto col nome di "Sigillismo", sembra che alcuni confessori si facessero narrare con chi il penitente avesse peccato, per poi segnalare ai superiori del complice (priori, genitori, ecc.) il peccato commesso. Al di là degli ovvi aspetti morbosi della richiesta, visto che la maggior parte dei peccati era di natura sessuale, questa mancanza di segretezza portò a conflitti tra l'Inquisizione e i vescovi locali. La reazione di Benedetto XIV Lambertini fu affidata a due encicliche (*Suprema omnium ecclesiarum*, 1745 e *Ubi primum*, 1746) che ribadirono l'assoluta segretezza del sacramento. La verità però è che dopo il concilio Lateranense IV «il senso di colpa fu trasformato – caso unico nella storia – nel più potente supporto di una grande istituzione, la Chiesa», come ha scritto P. Legendre (p. 416). L'idea fu di sfruttare le conoscenze derivanti dalla confessione per combattere l'eresia prima e per moralizzare la società dopo: infatti, il clero portoghese si sentì attaccato nel suo ruolo di pacificatore della comunità ad esso affidata, come avvenne in Spagna e anche nell'Italia del Sud.

La ripresa del tema della centralità della confessione nelle procedure inquisitoriali, ampiamente dimostrata in *Tribunali della coscienza*, conclude la raccolta di saggi richiamando il lettore alle numerose prospettive di ricerca ivi sondate ed indicate, prospettive che nella presente raccolta di saggi compaiono a volte ancora in forma embrionale.

GIANMARIO ITALIANO

Cronaca del
XXXIII Convegno Internazionale di Studi Francescani

Frati Minori e Inquisizione

Assisi, 6-8 ottobre 2005

L'annuale Convegno Internazionale di Studi Francescani (Assisi, 6-8 ottobre 2005) giunto alla XXXIII edizione, si è incentrato sul rapporto tra *Frati Minori e Inquisizione*: rapporto poco chiaro e poco studiato, meritevole di approfondimento, considerata in sede storiografica l'associazione del «gravoso officio» dell'Inquisizione all'ordine domenicano, soprattutto in epoca medievale, sulla quale peraltro tutti gli interventi del convegno si sono incentrati, con limitati richiami ai cambiamenti occorsi in età moderna. Il piano dei lavori e degli interventi, dei quali si potranno dare solo alcuni accenni, prevedeva una panoramica sulle multiformi realtà italiane e alcuni affreschi in area europea, giungendo sino alla poco nota realtà bosniaca.

La questione fondamentale cui si è cercato di rispondere è stata: quale fu l'atteggiamento dei frati Minori di fronte all'officio inquisitoriale? Fu accettato? E inoltre: come fu risolta la contraddizione tra la missione di povertà francescana e l'incarico inquisitoriale? Un tentativo di dare risposta a queste domande è stato avanzato nell'intervento inaugurale da Grado Giovanni Merlo che ha introdotto anche storiograficamente il problema, muovendo dall'opera di Gratien de Paris, secondo il quale «per i frati Minori la missione più difficile fu l'Inquisizione», ministero «terribile e doloroso» che «avrebbe richiesto santi, piuttosto che uomini»: sulle stesse posizioni si schierò anche Mariano d'Alatri, secondo il quale «la purezza della fede fu tutelata tanto dai domenicani quanto dai francescani», pur rimarcando l'equità degli inquisitori francescani. Merlo ha poi argomentato il suo accordo con questi significativi precedenti, affermando che ci fu un coinvolgimento dei Minori nell'*officium fidei* sin dal pontificato di Gregorio IX Segni, precisamente dopo il 1227, ben prima quindi dell'inserimento dell'ordine, con la bolla *Licet ex*

omnibus di Innocenzo IV Fieschi, nella repressione dell'eresia, insieme ai domenicani. Di più, dal 1252 al 1254 avvenne il passaggio «all'istituzione Inquisizione, stabile ed identificabile», insieme ad una piena equiparazione dei compiti inquisitoriali tra francescani e domenicani: con la decretale *Ad extirpanda*, all'indomani dell'assassinio dell'inquisitore domenicano Pietro da Verona, fu autorizzato anche l'uso della tortura nella procedura inquisitoriale; successivamente (1254) la bolla *Cum super inquisitione* divise l'Italia in otto province inquisitoriali, due affidate ai domenicani e sei ai francescani. E ciò avvenne in modo «piano e condiviso», poiché le fonti non esprimono «né contrasti né entusiasmo»: anche nei capitoli generali dell'ordine non fu contestato il diritto del papato di imporre questo "officio". Obbedirono. Per Merlo quindi, alla domanda se l'ordine francescano accettò la missione dell'Inquisizione, si deve dare una risposta inequivocabilmente positiva; inoltre, si deve forse considerare il dibattito sorto intorno alla questione religiosa e morale della compatibilità tra l'ufficio dell'Inquisizione e la missione francescana, problema storico e religioso non eludibile, piuttosto come una discussione dei giorni nostri, mentre al tempo l'accettazione dell'incarico fu «piana». Insomma, la missione inquisitoriale dei Francescani non fu un paradosso per l'epoca, anche se forse lo è diventato nel dibattito storiografico dei giorni nostri.

Gli interventi relativi ai diversi Stati italiani hanno confermato queste prime osservazioni, pur aggiungendo elementi interessanti: Raimondo Michetti si è occupato della Provincia Romana (Roma e Lazio), rimarcando come fu durante il pontificato Alessandro IV Conti che la repressione diventò sistematica e non, come precedentemente, episodica; Daniele Solvi ha esaminato il caso di Orvieto, dove sembra che la procedura inquisitoriale tendesse a definirsi, come dimostrano il ricorso all'interrogatorio di testimoni, oppure l'introduzione dell'usanza di dare lettura della sentenza di condanna davanti ad una chiesa. Riccardo Parmeggiani ha poi analizzato il caso della Romagna, Umbria e Marche, tutte sotto il diretto dominio papale, dimostrando come nei primi cinquanta anni di vita dell'Inquisizione, a partire dall'affidamento del *negotium fidei* ai frati minori, in queste province ci fu, «rispetto alla situazione generale italiana di ambito sia minoritico che domenicano, una più forte e diretta influenza dell'autorità papale». Donato Gallo ha sottolineato il quadro frammentario offerto dal Veneto, mentre Caterina Bruschi ha esaminato il caso della Toscana attraverso la biografia dell'inquisitore Mino d'Addi, processato nel 1332-34 per abusi di natura economica nel suo ufficio. Questo caso merita un particolare rilievo, poiché pone in luce un punto critico, cioè «la predominanza dei fattori finanziari sia nella consuetudine di gestione del tribunale e delle indagini, che nelle relazioni con le autorità civili». L'accresciuta importanza dell'aspetto economico legato all'Inquisizione derivante dall'imposizione di multe pecuniarie,

da confische e altro ancora, non poteva non costituire una contraddizione tra il voto di povertà e il ruolo di inquisitore: e ciononostante «la situazione generale non avvalora l'immagine dell'Inquisizione francescana riluttante al proprio mandato».

Estendendo il discorso all'Europa, Jacques Chiffoleau ha esaminato il caso del sud della Francia tra il XIII e il XIV secolo caso che, pur povero di fonti, consente di rilevare come fino a circa il 1265 solo i domenicani furono capaci di combattere i dissidenti, ma, da quella data in poi tuttavia, i Francescani cominciarono a prendere sulle loro spalle il carico di questo ufficio, «non senza conflitti con i domenicani, a volte violenti». Alan Friedlander ha proposto che l'incompatibilità tra la missione francescana e l'Inquisizione fosse insita nella Teodicea (parte della teologia che tratta della giustizia di Dio e spiega l'esistenza del male in rapporto con essa) di san Francesco: egli presupponeva, infatti, non tanto che l'eresia fosse un male viscerale e che gli eretici avrebbero infettato col loro credo errato il corpo della chiesa, ma considerava anche l'apparizione del male nel mondo una creazione di Dio. La missione dell'inquisitore era perciò redimere la società da un male che sembrava tale, ma che in realtà non lo era, appunto perché proveniente da Dio. La Teodicea del fondatore prendeva così la forma di rispetto del mondo naturale e delle sue creature, viste tutte come derivanti da Dio; persino gli eretici. Clémence Thévenaz Modestin ha esaminato la vita del visionario Jean de Roquetaillade (Rocca Tagliata) che in un suo scritto, *Liber ostensor quod adesse festinam tempora*, redatto nel 1356, polemizzò con l'ordine domenicano, difendendo la povertà evangelica predicata dai francescani e contro cui, a suo dire, i «mammonisti», cioè i domenicani, si scagliavano: egli stesso dopo essere stato messo sotto accusa proprio dai domenicani, anche se col consenso del provinciale francescano Farinier, era stato assolto. Il *Liber ostensor* si ergeva, quindi, a difesa di coloro che erano troppo semplici per opporsi agli inquisitori, arrivando ad annunciare profeticamente l'arrivo di un «réparateur», che avrebbe spazzato via l'ordine domenicano. Slavsko Sliskovic si è occupato della Bosnia, dove, nel 1245 papa Innocenzo IV Fieschi assegnò il servizio dell'Inquisizione per la "Provincia della Slavonia" (Dalmazia, Croazia, Bosnia, Istria e parte della Serbia) proprio ai francescani anche se, per almeno un secolo, insorsero conflitti tra domenicani e francescani in relazione ai diritti sull'Inquisizione.

Le conclusioni di Antonio Rigon hanno sottolineato e riassunto quanto si è cercato di riferire in questa sede, cioè che l'accettazione del *negotium fidei* avvenne nell'ordine di san Francesco senza «apparenti turbamenti, imbarazzi, resistenze», pur evidenziando come il tema meriti ulteriori approfondimenti. Certo la discrepanza tra l'*officium fidei* e la missione francescana dovette essere percepita dai contemporanei, probabilmente anche per quanto riguarda l'aspetto economico derivante

dall'officio dell'Inquisizione, in naturale contrasto col voto di povertà dell'ordine, ma questo non ne compromise l'accettazione nello spirito del Francescanesimo «coscientemente al servizio della chiesa»: anche qualora si trattasse di Inquisizione.

GIANMARIO ITALIANO

Valdesi e protestanti a Torino fra Settecento e Novecento*

Il volume raccoglie gran parte delle relazioni tenute al Convegno organizzato per i 150 anni del tempio valdese di Torino (2003), sotto gli auspici della Società di Studi valdesi, del Centro evangelico di Cultura "Arturo Pascal", e del Laboratorio di studi storici sul Piemonte e gli stati sabaudi. Nella loro *Premessa*, Mauro Pons e Andrea Merlotti indicano con chiarezza gli scopi del convegno e del volume: si tratta di continuare e completare le ricerche sviluppate in occasione del centocinquantesimo anniversario delle Patenti albertine e che sono in buona parte confluite in un volume di notevole importanza[1].

Il metodo seguito nel convegno e nell'impostazione del volume è quello della ricerca interdisciplinare, con prevalente ricorso a studiosi esterni al "mondo valdese" (11 su 14). Risultato: una grande massa di informazioni, e un numero altrettanto notevole di problemi (storiografici e non). Cominciamo con le informazioni. Il contributo di Paola Bianchi consacra un'ipotesi già avanzata da Gian Paolo Romagnani[2]: l'identità comunitaria valdese a Torino trova le sue origini negli anni' 90 del Seicento (a motivo della spregiudicata politica estera di Vittorio Amedeo II) e non, come talvolta si pensa, nei decenni centrali del '700; si tratta fin da allora, di un'identità mista: da una parte una modesta presenza valdese e una più numerosa (ma fluttuante) presenza di protestanti stranieri: ambedue però con qualche contatto più o meno indiretto col Sinodo valdese, e con qualche rapporto reciproco più o meno clandestino.

Certo, è nel '700 che le due presenze si fanno più sensibili: i più noti sono i militari luterani (Leutrum, Schulenburg ecc.), ma si sono anche banchieri e uomini d'affari: molti vengono da Ginevra, anche se sono figli di esuli ugonotti; ma ac-

---

* *Valdesi e protestanti a Torino (XVIII-XX secolo)*, a cura di P. Cozzo, F. De Pieri, A. Merlotti, con saggio introduttivo di G. P. Romagnani, Torino, Zamorani, 2005, pp. 253.

[1] *La Bibbia, la coccarda e il tricolore. I valdesi fra due emancipazioni (1798-1848)*, a cura di G. P. Romagnani, Atti del XXXVII e del XXXVIII convegno di studi sulla Riforma e i movimenti ereticali in Italia (Torre Pellice 1997-1998), Torino, Claudiana, 2001.

[2] G. P. Romagnani, *Presenze protestanti a Torino tra Sei e Settecento*, in *Storia di Torino. V. Dalla città razionale allo crisi dello Stato d'Antico Regime (1730-1798)*, a cura di G. Ricuperati, Torino, Einaudi, 2001, p. 425.

canto a loro c'è anche un Gay di Luserna, e la potente famiglia dei "Peyrot d'Olanda". Molto meno noto è il fatto che la creazione (1678) di quella che sarà l'Accademia Reale attira a Torino un buon numero di studenti stranieri tra cui diversi protestanti.

A metà strada tra militari, banchieri e studenti sta il personale delle ambasciate "protestanti", che però assumerà un ruolo decisivo solo dopo la vittoria anglo prussiana su Napoleone e soprattutto durante la stagione delle Risorgimento. È proprio a questa indimenticabile stagione dedicano la loro attenzione buona parte dei saggi raccolti nel nostro volume. Una prima sorpresa é scoprire che l'egemonia liberale nel Piemonte[3] cavouriano era molto meno salda di quanto non siamo abituati a pensare noi, a motivo della sua indiscutibile efficacia storica. Se é nota la posizione antivaldese di Solaro della Margarita e di San Giovanni Bosco[4] meno conosciuta è la vera e propria "ossessione antiprotestante", che in quegli anni domina il cattolicesimo piemontese e italiano: la illustrano in modo, credo, inconfutabile, Paolo Cozzo e Nicola del Corno: quest'ultimo concentra la sua attenzione su un periodico quasi sanfedista che si pubblica a Milano tra il 1850 e il 1858 («La bilancia»), ma non è privo di influenze sul cattolicesimo piemontese. Paolo Cozzo ci dà invece alcune informazioni sconcertanti: dopo l'apertura del tempio valdese, 55 dei settanta sacerdoti che avevano firmato l'appello di Roberto d'Azeglio a favore della libertà di ebrei e valdesi, ritrattano pubblicamente la loro adesione, precisando che quell'appello concerneva solo i diritti civili, e non la tolleranza religiosa. Certo, questa drammatica (e non necessariamente onorevole) ritirata, si colloca nel quadro di quella "dilacerazione" dei cattolici di cui hanno scritto Paolo Stella e Francesco Traniello[5]: da una parte i "conciliatoristi" (Rosmini, Gioberti è il loro seguaci) dall'altra gli "intransigenti" (don Bosco, i gesuiti, il clero delle campagne). Gli intransigenti non si limitano a denunciare il "pericolo valdese": considerano i valdesi solo una punta d'avanguardia è di quel mondo protestante in cui domina «L'avara Albione», dietro la quale si nascondono ogni sorta di mostri: anzitutto, la "democrazia", grande nemico, poi le "sette", termine inclusivo che mette insieme massoni, carbonari e mazziniani.

---

[3] Come gli autori, usiamo convenzionalmente il termine "Piemonte": in realtà dal 1815 il Regno di Sardegna includeva anche la ex Repubblica di Genova: il che spiega il grande ruolo svolto dai mazziniani.

[4] Cfr. M. L. STRANIERO, *Don Bosco e i valdesi. Documenti di una polemica trentennale*, Torino, Claudiana, 1988.

[5] Cfr. P. STELLA, *Cultura e associazioni cattoliche tra la Restaurazione e il 1865*, in *Storia di Torino. VI, La città del Risorgimento (1798-1864)*, a cura di U. Levra, Torino, Einaudi, 2000, p. 511; F. TRANIELLO, *Cattolicesimo conciliarista: religione e cultura nella tradizione rosminiana lombardo-piemontese (1825-1870)*, Milano, 1970.

Forse i cattolici intransigenti annoveravano tra le abominevoli “sette” anche quei democratici subalpini a cui Adriano Viarengo dedica un saggio di notevole spessore, valorizzando anche alcuni studi di Giorgio Spini: effettivamente, i *leaders* democratici (Lorenzo Valerio, Angelo Brofferio) sono attenti lettori del Sismondi, e uno di loro (Valerio) é molto amico del Viesseux, cita Matilde Calandrini e Piero Guicciardini, pubblica articoli dedicati ai quaccheri Elisabeth Fry e William Allen, scritti dal protestante livornese Enrico Mayer: Valerio viene quindi accusato di “tendenze protestanti” mentre è solo quello che oggi noi chiameremmo un radicale. Più noto di lui è però Brofferio che difenderà nei tribunali la causa dei valdesi e dei Liberi e sosterrà fin dal 1848 «la libertà dei culti, che delle altre è madre».
Accanto a Valerio e Brofferio si possono però collocare alcuni scrittori e drammaturghi che dedicano una cordiale attenzione al mondo valdese, e qui sono oggetto di una specifica ricerca da parte di Davide Dalmas: c’è Felice Govean, che fin dal 1852 scrive il suo troppo dimenticato dramma *I Valdesi* dopo aver letto attentamente tutti i grandi storici valdesi, da Gilles a Muston. Nello stesso anno esce anche il dramma di Augusto Zagnoni, esule garibaldino di Mantova: *I Valdesi, ossia Cristo e il Papa*. Anche questi autori sono dei “radicali”: non c’è dunque da stupirsi se Govean ama Serveto e odia Calvino, e riassume arditamente la fede valdese nel principio della salvezza per sole opere (si intende: e non per indulgenze)... Per parte sua Zagnoni (che è anche attento lettore di Lamennais) riassume la Riforma nel principio del “libero esame” e con grande libertà definisce Gesù «il fazioso di Nazareth».

Un valdese poi entrato nella Chiesa Libera (il napoletano Vincenzo Albarella d’Afflitto) pubblica nel 1854 un appassionato romanzo storico: *Gianavele*. Si può sorridere, se si vuole, ma non si può negare che queste opere abbiano contribuito potentemente a creare in Piemonte un’opinione pubblica favorevole ai valdesi in particolare, e ai protestanti in generale. Ma la “consacrazione” della presenza valdese verrà solo nel 1884 con un celebre libro di Edmondo De Amicis[6]: la sua eco non sarà limitata al solo Piemonte, come fatalmente era accaduto per le opere scritte né gli anni ’50, ma si estenderà a strati più vasti dell’opinione pubblica nella nazione ormai unificata.

Un posto giustamente centrale viene riservato nel volume al generale Charles Beckwith, agente (anche segreto) di quella «perfida Albione» tanto odiata da certa pubblicistica cattolica. Il contributo di Sergio Pace si concentra però sull’edificazione del tempio valdese del “Viale del Re” (corso Vittorio Emanuele): particolarmente stimolante è l’attenzione che Pace dedica agli aspetti architettonici e stilistici di quest’opera. Anzitutto Pace osserva che l’architettura del Tempio tori-

[6] E. DE AMICIS, *Alle porte d’Italia*, Torino, Albert Meyer, 1986.

nese può essere compresa solo in riferimento alle migliaia di chiese anglicane che erano state costruite in quegli anni: particolarmente interessante è l'immagine fotografica della Christ Church di Streatham (Londra) costruita tra il 1840 e il 1842 dall'allora celebre architetto James William Wild: l'esterno non ci interessa, perché è una pura e semplice copia del San Zeno di Verona: ma l'interno ha una impressionante somiglianza con il tempio valdese di Torino, che verrà costruito dieci anni dopo: pur non essendo esperti di architettura ci permettiamo di affacciare l'ipotesi che la Christ Church sia il modello a cui si è ispirato (o ha dovuto ispirarsi) l'architetto Formento: Beckwith, si sa, era un personaggio piuttosto autorevole. Nell'insieme, Pace ha ragione nel demolire (per le chiese inglesi e per il Tempio torinese) le categorie (invero un po' contraddittorie) di "neogotico" e di "neoclassico": si tratta in realtà di uno stile *eclettico*. Pace fa però ancora un passo avanti: lega lo stile del Tempio torinese alle ipotesi ecclesiologiche che Beckwith andava tenacemente (e vanamente) suggerendo ai valdesi: la redazione di una liturgia di tipo anglicano, l'adozione dell'episcopato.

L'architettura eclettica del Tempio mirava però anche ad un altro scopo: avviare un dialogo con la cultura italiana, rinunciando a quella nuda austerità calvinista che (fino alla costruzione dei templi di Luserna san Giovanni e Torre Pellice) aveva dominato la modesta architettura valdese: una modestia a cui si ispirarono ancora le acerbe critiche che, a cose fatte, il Sinodo rivolse al generale Beckwith. E però: in una tesi di laurea purtroppo mai pubblicata[7] il pastore Bellion ha sostenuto che se Beckwith ha "perso una battaglia" ha però "vinto la guerra"[8]: a lungo andare, le sue proposte liturgiche ed ecclesiologiche hanno finito per essere sostanzialmente accettate: per rendersene conto basta partecipare al culto di apertura del Sinodo. Se le cose stanno così, quell'ultima impresa del colonnello, di cui parla Sergio Pace, è stata coronata dalla vittoria, come quella Waterloo in cui la sua carriera militare era stata stroncata dal cannone francese.

C'è tuttavia un dato di fatto che mi lascia in dubbio: in tutte (o quasi) le "capitali storiche" d'Italia, la Chiesa valdese ha costruito o acquisito dei templi grandiosi: è il caso di Milano, di Firenze, di Roma, e anche di Palermo. Mi pare difficile immaginare che lo stile *liberty* di Roma Piazza Cavour si possa far risalire

---

[7] B. BELLION, *Il rinnovamento della Chiesa valdese nella prima metà dell'Ottocento*, Roma, Facoltà Valdese di Teologia, a.a. 1965.

[8] Credo che Bellion alluda ad un motto che era in voga intorno al 1940 negli ambienti valdesi: «L'Angleterre perd toutes les batailles, sauf la dernière».

all'ispirazione del Beckwith: c'è stato solo un forte bisogno di visibilità, spiegabile con la nostra condizione di minoranza afflitta da una secolare psicologia del ghetto[9].

Una parte significativa del volume è poi dedicata alla comunità valdese di Torino: Filippo De Pieri illustra l'architettura del tempio valdese di corso Oddone (e anche della Chiesa metodista di via Lagrange), e Fulvia Grandizio descrive l'insediamento dei valdesi nel quartiere di San Salvario, incluse alcune iniziative sociali oggi dismesse: l'istituto degli Artigianelli valdesi e l'ospedale. In questo, come in molti altri casi, si percepisce la grande importanza che ha l'esistenza di un efficientissimo Archivio valdese (e di un archivista) a Torre Pellice[10]: ed è proprio Gabriella Ballesio che racconta con cura, ma anche con passione, le vicende (talvolta rimosse) della comunità valdese di Torino: in sostanza, il difficile rapporto tra i protestanti stranieri, gli oriundi delle Valli, e, soprattutto, i neo-valdesi, in parte esuli provenienti dal Centro-sud, in parte artigiani convertiti in loco: ma sempre persone più vicine alla sinistra democratica che a quel "centro" cavouriano a cui andavano (e ancora vanno) le simpatie dell'establishment valdese. Apprendiamo così che per delibera dell'ambasciatore di Prussia, il francese venne scelto come lingua ecclesiastica per tutti gli stranieri (che erano in maggioranza germanofoni): ma è evidente in Waldburg Truchsess il desiderio di avvicinare più possibile gli stranieri ai valdesi delle Valli, abituati a parlare in francese (almeno in chiesa).

A dire il vero, la classe dirigente valdese non fece molto per rendere più facile quel dialogo: l'onnipotente binomio "Confession de foi et discipline vaudoise" impedì che a Torino venisse concessa un'autonomia paragonabile a quella che nel 1938 verrà riconosciuta alla "Chiesa cristiana evangelica" di Bergamo. Questo atteggiamento provocò lo scisma dei cosiddetti "liberi" (il cui entusiasmo risorgimentale mancava forse di realismo) e rese difficoltosa fino al 1912 la convivenza delle due comunità in una sola chiesa (tra l'altro con culti nelle due lingue). Bisogna tuttavia ammettere che questo matrimonio un po' rissoso è stato fecondo, se la comunità torinese ha potuto superare la crisi dovuta allo spostamento della capitale a Firenze, con la conseguente perdita di tutto il personale d'ambasciata che in passato aveva svolto una funzione così preziosa.

Al posto degli ambasciatori stavano però arrivando i protagonisti del moderno mondo ottocentesco: gli imprenditori protestanti. Torino non è certo un caso isolato:

---

[9] Va peraltro notato che anche le chiese metodiste, grandi o piccole, sono spesso caratterizzate da una notevole visibilità (Omegna, Intra, Milano, Gorizia, Firenze, Roma via XX settembre e Ponte Sant'Angelo, Villa san Sebastiano ecc.).

[10] A dire il vero, oggi Torre Pellice ospita, insieme all'Archivio della Tavola valdese, anche quello delle Chiese metodiste e battiste, nonché quello della Federazione delle Chiese evangeliche in Italia.

l'industria nasce protestante anche a Bergamo[11], a Milano[12] a Firenze e a Napoli[13]. Ivan Balbo ci illustra però aspetti poco noti di questo insediamento: anzitutto quasi tutti gli industriali stranieri sono protestanti e iscritti alla comunità torinese[14]; in secondo luogo, Balbo si concentra attentamente sul primo nucleo di questa industrializzazione: i cotonieri. La sua analisi è sicuramente di stampo weberiano: in pagine fini e interessanti, egli ci spiega come i rapporti all'interno e all'esterno dei singoli gruppi imprenditoriali fossero sensibilmente diversi da quelli vigenti in analoghe aziende cattoliche: non lo schema di autorità verticale, fondato sulla famiglia, ma delle "strutture orizzontali d'autorità" che si esprimono in rapporti paritari tra i vari soci (e alleati). Altre caratteristiche: una marcata endogamia religiosa, una forte propensione verso le iniziative di solidarietà, siano esse di tipo pubblico o di tipo ecclesiastico. Rimane comunque un fatto: l'industria torinese nasce protestante: non come *Abenteuerkapitalismus*, ma come una interpretazione, certo borghese ma anche molto consistente, dei processi di modernizzazione.

Completano il volume tre relazioni su temi, diciamo così, collaterali al mondo protestante: Marco Novarino mette in rilievo le obbiettive convergenze che si sono verificate nell'800 tra i protestanti torinesi e alcuni ambienti massonici: da una parte, i migliori alleati degli evangelici appartenevano alla massoneria: così Roberto d'Azeglio, Angelo Brofferio e Felice Govean, che dopo il 1859 diventerà addirittura portavoce ufficioso della massoneria. Dall'altra parte, i protestanti massoni sono più numerosi di quanto siamo abituati a pensare: massone era il dottor Secondo Laura (per un tempo battista) fondatore del futuro ospedale Regina Margherita e (col laico Ariodante Fabretti) della SOCREM, quella "Società per la cremazione" che ha sempre goduto dell'appoggio di molti evangelici a Torino (e altrove). Massone era, naturalmente, Charles Beckwith, come Luigi De Sanctis e Lajos Kossuth, il grande ungherese (luterano) esule a Torino. Non solo: massoni sono stati a Torino i pastori Amedeo Bert, William Meille, Carlo Alberto Tron, ed Ernesto Giampiccoli: quattro su sette, dunque.

---

[11] Cfr. C. MARTIGNONE, *La comunità dei commercianti: gli imprenditori evangelici a Bergamo nell'800*, in *Storie gli imprenditori*, a cura di D. Bigazzi, Bologna, Il Mulino, 1996.

[12] C. MARTIGNONE, *Imprenditori protestanti a Milano, 1850-1900*, Milano, Franco Angeli, 2001.

[13] Cfr. D. L. CAGLIOTI, *Imprenditori evangelici nel Mezzogiorno*, in «Archivi e imprese», XVI, 1997. La più celebre dinastia imprenditoriale evangelico-partenopea (i Meuricoffre, già Moerikofer) è addirittura stato oggetto di un gradevole romanzo storico: E. CAPRIATI, *Ritratto di famiglia*, Bologna, Millennium, 2004.

[14] Anche in questo caso l'Archivio della Tavola valdese si è rivelato una preziosa fonte di risorse documentarie.

Il fatto può apparire assai problematico a quelli di noi che sono ancora barthiani, ma ha un indubbio significato storico: nel “decennio cavouriano”, Torino si prepara ad esportare in Italia non solo un regime costituzional-liberale, ma anche una ricca pattuglia massonica: quel Grande Oriente che sarà egemone fino all’avvento del fascismo. In questo processo, i protestanti sono ben presenti: il punto di massima convergenza si rivelerà proprio quella SOCREM alle cui origini abbiamo trovato un battista. Maria Cannella, in un gradevole contributo dedicato ai riti funebri valdesi[15] osserva che tra il 1887 e il 925 i protestanti (allora lo 0,6% della popolazione torinese) rappresentano il 7,8% dei cremati, certo con una forte presenza di stranieri.

Un altro argomento collaterale è dato dallo studio che Alessandro Zussini dedica ai rapporti tra i protestanti e i gruppi cattolici di minoranza: c’è chi ha contatti con i Monod e con Paul Sabatier; c’è anche un Alessandro Favero, amico di Ugo Janni e come lui pancristiano: con Cesare Gay fonderà a Torino «Il Savonarola», finanziato da Walter Lowrie, e il celebre traduttore di Kierkegaard e pastore della Chiesa episcopaliana di Roma: ma il quindicinale verrà soppresso durante la Guerra a causa del suo pacifismo.

Conclusa, con soddisfazione, la lettura di questo volume, restano aperti due problemi di una certa importanza. Il primo è di gran lunga il più semplice, e si può riassumere in un auspicio: sarebbe bello se questa ricerca potesse essere estesa a tutto il ‘900. Ci sarebbe da parlare di quel Louis Bonnefon Craponne[16] che proprio cent’anni fa fondava a Torino l’Unione industriale, ed era membro del Concistoro valdese (talvolta anche del Sinodo). E che dire di quel Luigi Burgo fondatore a Verzuolo dell’omonima cartiera e valdese per scelta personale? Come descrivere la parabola della famiglia Boringhieri dall’imprenditoria ad una cultura (parzialmente) secolarizzata? L’elenco potrebbe continuare a lungo.

Ci sarebbe da studiare l’insediamento e poi la grande espansione a Torino dei nuovi movimenti evangelici (pentecostali, avventisti) ma anche il tenace radicamento di una delle più significative chiese risorgimentali: le Assemblee dei Fratel-

[15] La Cannella rivaluta tra altro il pregevole studio di A. BREDA, *Cimiteri, funerali e sepolture nella storia, negli ordinamenti e nella pietà delle comunità valdesi nelle Valli del Piemonte*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 105, 1959, pp. 59-82.

[16] Cfr. L. BONNEFON CRAPONNE, *L'Italia al lavoro*, a cura di G. Jocteau, Grugliasco (To), Emblema, 1991; ancora di G. JOCTEAU, *Il sindacalismo imprenditoriale tra liberalismo e fascismo*, in *Storia di Torino. VIII, Dalla Grande Guerra alla Liberazione (1915-1945)*, a cura di N. Tranfaglia, Torino, Einaudi, 1998, pp. 473-497.

li[17]. Mi sembra ormai del tutto impossibile narrare una «storia dei valdesi» separata dalla storia di quell'evangelismo italiano di cui noi siamo ormai solo più una componente minoritaria, anche se stimata e culturalmente attenta. Non solo: a Torino le Assemblee di Dio pentecostali stanno per aprire una grande chiesa non lontano da quella "spina" che vuole diventare nuovo centro vitale della città. La collocazione e le dimensioni di quella chiesa potrebbero essere tali da eclissare, almeno parzialmente, la visibilità di quel tempio valdese che per cent'anni è stato il simbolo più prestigioso della presenza evangelica a Torino.

Un altro capitolo tutto da esplorare è la partecipazione dei protestanti alla Resistenza torinese: Clara Coïsson, Silvia Pons, Frida Malan, Francesco Lo Bue, Sandro Sarti, Fredino Balmas, oltre a un considerevole numero di battisti. In tutt'altro ambiente rende la sua estrema testimonianza Antonio Banfo, evangelico fondamentalista (Assemblee dei Fratelli) e insieme operaio comunista, membro delle SAP nella FIAT Grandi Motori[18]. Personalmente considero la partecipazione alla Resistenza un capitolo fondamentale della storia valdese ed evangelica italiana[19]: la creazione a Torino di una "sezione valdese" dell'Archivio dell'Istituto storico della Resistenza non potrà che aiutare i ricercatori a saggiare la consistenza di questa ipotesi.

Il secondo problema nasce invece dalla lettura del bellissimo saggio introduttivo che il valdese Gian Paolo Romagnani premette al nostro volume: *Verso una nuova storia dei valdesi?* In ventiquattro dense pagine, Romagnani ci propone una vera e propria "storia della storiografia valdese" negli ultimi due secoli. La moderna storiografia valdese nasce infatti contemporaneamente alla storiografia piemontese, e cioè a ridosso del ' 48. Le due storiografie hanno molto in comune: ambedue sono opera di "intellettuali organici" (Cesare Balbo e Ercole Ricotti da una parte, Amedeo Bert e Alexis Muston dall'altra), ambedue danno un giudizio sostanzialmente positivo dei due "fondatori" dello Stato Sabaudo: Emanuele Filiberto e Vittorio Amedeo II[20]. Ambedue le storiografie hanno un marcato orientamento pedagogico,

---

[17] La ricerca di D. Maselli (*Libertà della Parola. Storia della Chiesa cristiana dei Fratelli*, Claudiana, Torino 1978) arriva solo fino al 1946.

[18] Cfr. E. Banfo e A. Ristori, *Antonio Banfo*, Torino, Ananke, 1998, con la prefazione di G. Caselli.

[19] Riprendo qui un suggerimento espresso dal grande capo partigiano Giorgio Agosti in W. Jervis, L. Rochat, G. Agosti, *Un filo tenace*, a cura di G. De Luna e L. Boccalatte, Firenze, La Nuova Italia, 1998, p. 153.

[20] Mi stupisco un po' di queste inclinazione da parte di storici valdesi: è ormai chiaro che Emanuele Filiberto non fece mai interinare quell'Accordo di Cavour che noi, Dio sa perché, abbiamo promosso a Trattato; e invece nel 1572, d'accordo con La Cazette (il leader militare cattolico dell'alta Valsusa) pianificò una spedizione (poi abortita) che avrebbe dovuto colpire le Valli passando per Pragelato. Quanto a Vittorio Amedeo II, mi ha un po' stupito la sua rivalutazione

per non dire apologetico. Ambedue creano dei miti: il mito sabaudista da una parte (il Piemonte come focolare della rinascita nazionale) e dall'altra il mito del "popolo-chiesa" e della sua alterità[21]. Solo Emilio Comba terrà costantemente conto della Riforma italiana e della vocazione dell'evangelismo italiano.

Per un secolo, la storiografia valdese sarà organizzata intorno al Collegio valdese di Torre Pellice, che fino a 1980 fornirà quasi tutti i presidenti della Società di Studi Valdesi. Alcuni di questi storici sono stati delle personalità degne di massimo rispetto: ad esempio quel Davide Jahier che si laurea in teologia sotto Paolo Geymonat, poi in storia sotto Pasquale Villari e infine in diritto sotto Francesco Ruffini: rifiuta una borsa di studio offertagli da Pasquale Villari (premessa d'una brillante carriera universitaria), insegna a Torre Pellice e sarà per ventiquattro anni Presidente della Società di Studi Valdesi; ma troverà anche il tempo di fare il sindaco, di collaborare al giornalismo locale, ecc. Forse meritava maggior attenzione il dioscuro di Jahier, quel Jean Jalla, la cui *Storia della Riforma in Piemonte (1517-1580*) è stata base per molte ricerche successive, incluse quelle di Arturo Pascal il quale, si noti, non era professore al Collegio bensì al liceo "D'Azeglio" di Torino. Presidente della Società di Studi Valdesi (per 26 anni) sarà anche Augusto Armand Hugon, professore al Collegio, amato sindaco di Torre Pellice, e come Jahier, massone. L'opera di Armand Hugon è stata complessa, anche se non necessariamente contradditoria: da una parte, egli consacra il mito del "popolo-chiesa" (1961), dall'altra accettando un suggerimento di Giorgio Spini, apre nel 1957 la bella serie dei Convegni di storia della Riforma e dei movimenti religiosi in Italia; storici di grande valore verranno a Torre Pellice per questi convegni: da Chabod a Ricuperati, da Cantimori a Miccoli, da Firpo a Tabacco, da Venturi a Galante Garrone. Tuttavia non sembra che venga abbattuto quella sorta di diaframma che separa la storiografia valdese dalla cultura italiana. Questo diaframma venne abbattuto a fine '900 con la presidenza di Giorgio Rochat, valdese e docente universitario: ma contemporaneamente, la storiografia "valdese" sembra entrare in crisi: emergono inclinazioni verso la "nouvelle histoire", verso la storia orale (vedi Bruna Peyrot)[22], nelle comunità e

---

nel seppur pregevolissimo libro che il Symcox gli ha dedicato, ma questa certo, è solo un'opinione (G. SYMCOX, *Victor Amadeus II: absolutism in the Savoyard State: 1675-1730*, London-Berkeley 1983 (trad. it., *Vittorio Amedeo II 1675-1730*, Torino, SEI, 1985.

[21] Romagnani è forse un po' severo nel giudizio sul Muston, che ha creato alcuni "miti valdesi" (il Rimpatrio ecc.), ma ha semplicemente ereditato il mito dell'origine apostolica che era ancora accettato nel '700 dal grande Jonathan Edwards (cfr. J. EDWARDS, *An History of the work of Redemption* (trad. it.: *Storia della Redenzione*, Caltanissetta, Alfa e Omega, 2005). Sono debitore a Mario Miegge di questa segnalazione.

[22] Penso in particolare (ma non solo) a *La roccia dove Dio chiama. Viaggio nella memoria valdese fra oralità e scrittura*, Sala Bolognese, Forni, 1990.

tra i pastori sembra affievolirsi l'interesse per la storia. Questa constatazione porta Romagnani a emettere una diagnosi severa e a proporre un rimedio rigoroso. La diagnosi è chiara: fondandosi anche sull'opinione di Albert de Lange (sicuramente uno dei migliori "storici valdesi" di oggi), Romagnani afferma che è finita l'epoca di una storiografia tendenzialmente identitaria fondata sul "mito del popolo-chiesa", l'epoca d'una storia scritta da valdesi per i valdesi. Bisogna invece (e qui c'è il rimedio) «incoraggiare i ricercatori di storia (...) a confrontarsi a tutto campo con la specificità della presenza protestante in Italia e in Piemonte»: e questi ricercatori saranno fatalmente in maggioranza dei non-valdesi.

Il presente volume dimostra che questa operazione è perfettamente possibile[23]: bisogna però vedere quale ne sarà l'ispirazione. Non ritengo infatti che la scienza storica sia pienamente paragonabile alle scienze della natura: se Hegel diceva che non si fa storia senza passione, forse si può dire che non si fa neanche storiografia senza passione. Cinquant'anni fa, Walter Maturi ci insegnava a Torino che le convinzioni luterane affiorano nei libri di Leopold von Ranke (credo senza sminuirne il valore scientifico). Per venire più vicino a noi, tutta l'opera di Amedeo Molnar è sottesa da un'ipotesi ecclesiologica: la Chiesa non costantiniana. A questo, avevano certo contribuito le sue esperienze nella Praga stalinista, ma ricerca storica anziché venirne indebolita, ne veniva, come dire, tonificata.

Romagnani ci dice che il concetto di "popolo-chiesa" non ha alcun valore euristico: e può ben darsi che le cose stiano effettivamente così. Rimane però il fatto che il valdismo è, da almeno sei secoli, popolo-chiesa. Non *Volkskirche* alla tedesca, ma neanche un meeting quacchero, né un movimento di opinione, né un cenacolo di intellettuali o un circolo di piccoli borghesi: lo avvertiva già Enea Balmas nel 1951[24]. L'ho sperimentato personalmente durante il mio pastorato napoletano: nei Quartieri Spagnoli ho trovato un gruppo di famiglie valdesi che non frequentava i culti ma condivideva tutti i miti, i giudizi e pregiudizi del mondo valdese: impossibile trattarli come gente secolarizzata, né invitarli a frequentare una chiesa vissuta come conventicola[25].

---

[23] Non da solo: nella stessa linea andavano già il volume a più voci: *Dall'Europa alle valli valdesi*, a cura di A. de Lange, atti del XXIX Convegno storico internazionale «Il Glorioso Rimpatrio (1689-1989). Contesto – significato – immagine» (Torre Pellice, 3-7 settembre 1989), Torino, Claudiana, 1990, e il già citato *La Bibbia, la coccarda e il tricolore*, curato dallo stesso Romagnani.

[24] Nel documento preparatorio al primo Congresso nazionale della Gioventù evangelica italiana (sezione C) Balmas scrive: «proprio nel suo essere "Chiesa" e cioè corpus dottrinale, sacramentale e disciplinare maturato in una lunga storia di sofferenza e di fede, e non "setta", riconosce il valdismo la sua peculiarità».

[25] Non si può negare, del resto, che le chiese valdesi di Felonica Po, Forano Sabina, Orsara di Puglia, Cerignola, Pachino, Riesi ecc. siano dei veri e propri "pezzi di popolo valdese" pur sen-

Qual è la base di questo popolo chiesa? Vorrei azzardare una definizione: il "popolo-chiesa" valdese è la somma di vari fattori: alla base di tutto c'è un duplice binomio: Bibbia e libertà, Bibbia e storia. Dal primo binomio emerge quella "cultura repubblicana" che presiede alla vita interna della Chiesa e facilita (almeno da tre secoli) il dialogo con la cultura laica. Dal secondo binomio nasce una narrazione storica che accompagna per otto secoli il decorso della civiltà italiana e, in senso lato, europea. Questa storia non è una semplice storia di idee o una somma di vicende individuali, ma il decorso di un nesso inestricabile di predicazione e di iniziative sociali (mai confessionali, tra l'altro), di cultura e di responsabilità etico-politica, con una indubbia prevalenza dell'"etica della responsabilità" sull'"etica della convinzione". Questo piccolo ma complicato organismo è retto da un sistema di "luoghi" simbolici. Alcuni sono proprio dei luoghi: Guardia Piemontese, Cianforan, la Balsiglia (ma anche le Valli valdesi nel loro insieme); altri sono invece dei centri di formazione o d'incontro: Agape, la Facoltà di Teologia, la Casa Valdese di Torre Pellice; altri infine sono degli avvenimenti: primo fra tutti il culto di apertura del Sinodo, seguito dal XVIII Febbraio, dal XV agosto e da pochi altri appuntamenti.

Questo insieme di idee e di simboli fa sì che chi diventa valdese non aderisca semplicemente a un sistema di credenze, di atteggiamenti etici e di gesti liturgici: *entra* in un mondo, un piccolo popolo con i suoi lari e penati, con giudizi e pregiudizi: il "laico" che diventa valdese, quando visita la "Ghieisa d'la tana" prova le stesse emozioni che provò Edmondo De Amicis in un clima culturale completamente diverso. Questa è la forza della Chiesa valdese anche in un tempo di declino come l'attuale : ogni volta che si è pensato di sciogliere il legame tra chiesa e "popolo valdese" il tentativo è fallito: che si trattasse di stabilire il battesimo dei soli credenti, o di rinunciare al "nome valdese", il risultato è sempre stato lo stesso. Conservatorismo? Non credo: a non voler rinunciare al nome valdese e alla vecchia prassi battesimale c'erano uomini come Giovanni Miegge, Giorgio Peyrot, Bruno Revel, Giorgio Peyronel (e il metodista Giorgio Spini).

Probabilmente sono anch'io vittima del "mito valdese": devo confessare infatti che ho letto con la stessa passione il libro di Muston e *I Valdesi* di Giorgio Tourn. Certo, si tratta di interpretazioni: Muston è un "romantico" e Tourn un uomo del '900 che ha letto Calvino e Dostoyewskij. Ma forse che le opere storiche di

---

za intrecci parentali col mondo delle Valli. Ma il luogo in cui le caratteristiche del "popolo-valdese" esplodono con grande chiarezza è la diaspora uruguayana e argentina: la cultura è un'altra, la lingua è un'altra, la mentalità è un'altra, gli inni sono diversi, ma una cosa è certa: di valdismo si tratta, e non d'altro. Forse per questo motivo la Chiesa valdese è la più radicata nel Rio de La Plata («mas emaisada», mi diceva un amico luterano di Buenos Aires). Cfr. R. GEYMONAT, *El templo y la escuela. Los Valdenses en el Uruguay*, Montevideo, OBSUR, 1994.

Voltaire, Guizot, di Sismondi, di Michelet e di Croce non erano delle interpretazioni?[26]

E, se devo proprio dire tutto: non basta rompere la "cortina occitanica" che separa la storia valdese dalla cultura italiana: bisogna anche rompere un certo "etnocentrismo valdese" e considerare la storia valdese per quella che è da quasi due secoli, o almeno da quando Gangale scrisse *Revival*: un pezzo (sia pure molto significativo) di quella storia dell'evangelismo italiano a cui ci hanno resi attenti Giorgio Spini, Domenico Maselli e Luigi Santini (sia detto en passant: Santini è stato uno dei migliori *leaders* della diaconia valdese, e a Firenze).

Noi valdesi dobbiamo stare bene attenti al fatto che gli altri evangelici sono interessati alla nostra storia: l'anno scorso un pastore avventista romeno[27] ha scritto nella sua lingua una storia dei valdesi, da usare sia in patria che in Italia: solo per fornire un pedigree mitologico ai nuovi convertiti? Non credo: c'è un legittimo "bisogno di radici" che affiora un po' dovunque. A queste bisogno di radici dobbiamo consapevolmente rispondere. Con ciò, mi guardo bene dal sottovalutare un lavoro scientifico come quello che sottende questo volume: e mi rallegro che questo lavoro si stia espandendo a largo raggio. Dico solo che, presto o tardi, i risultati del lavoro storiografico dovranno essere organizzati in un discorso complessivo, una specie di "grand rècit" della secolare vicenda valdese. Ai miei occhi di "pastor in aeternum", il soggetto di questa narrazione dovrà essere, ancora una volta, la Chiesa valdese: non la sacrestia valdese[28], cioè non le problematiche interne a questo piccolo mondo, ma il modo in cui una vocazione che viene dall'Alto è stata e viene vissuta nell'incontro responsabile con la storia, la cultura, la politica del nostro tempo: un tempo di orrori e di menzogne, in cui abbiamo ancora voglia di essere laicamente presenti, ma anche di poter dire che "veniamo da lontano e andiamo lontano". Pretendo troppo, fratello Romagnani?

GIORGIO BOUCHARD

[26] Per quanto riguarda Croce, penso in particolare alla *Storia d'Italia* e alla *Storia d'Europa*, due veri propri "manifesti liberali". Ma non erano scientificamente indegni, come non lo era la Storia del Regno di Napoli che visibilmente si propone di integrare quella secolare vicenda nel contesto nazionale italiano.

[27] C. LUPU, *Valdenzii*, Bucuresti, Viata si Sanatate, 2005.

[28] Un caso classico di storia valdese che non è storia di sacrestia è dato dalla partecipazione alla Resistenza: la "Società Guicciardiniana" vi ha dedicato un convegno nell'ottobre 2005: gli Atti dovrebbero essere pubblicati tra qualche mese.

RECENSIONI

GIOVANNI MARIA VIAN, *La donazione di Costantino*, Bologna, Il Mulino (L'identità italiana, 35), 2004, pp. 240.

In un certo senso stupisce la presenza di un volume dedicato alla "Donazione di Costantino" in una collana su "L'identità italiana" (la quale ospita monografie che vanno da *La pasta e la pizza* a *Loreto*, da *Coppi e Bartali* a *Mirafiori*), eppure come riconosce l'autore, docente di Filologia patristica all'Università "La Sapienza" di Roma, in quanto falso «più famoso della storia occidentale», esso ha recato con sé implicazioni enormi nella storia europea e su quella italiana in particolare.

Scritto a metà dell'VII secolo il documento si presentava infatti come l'atto con cui il primo imperatore cristiano avrebbe donato a papa Silvestro e ai suoi successori «il Laterano, Roma, l'Italia e l'Occidente», ma fu utilizzato dai pontefici solo nell'XI secolo, come strumento di affermazione del papato durante la riforma gregoriana. Alla nascita della leggenda, alla propaganda (anche iconografica), alle polemiche tre-quattrocentesche che seguirono (come i famosi versi danteschi: «Ahi, Costantin, di quanto mal fu matre, / non la tua conversion, ma quella dote / che da te prese il primo ricco patre!»), alla dimostrazione dell'inautenticità da parte di Lorenzo Valla nel 1440, dalle polemiche del Cinque e Seicento fino ai Patti Lateranensi, l'autore ripercorre le tappe della "fortuna" del documento. Più interessante è per noi l'accenno (sintetico) alla presenza del tema nella documentazione relativa in particolare ai valdesi medievali, che per lungo tempo fu uno degli aspetti centrali della polemica dei valdesi nei confronti del potere della Chiesa di Roma, «fino al punto di farne la propria "divisa"» (C. PAPINI, *Valdo di Lione e i «poveri nello spirito»*, Torino, Claudiana, 2002^2, p. 439), come dimostrava ancora a metà Quattrocento l'affermazione del predicatore valdese Friedrich Reiser, il quale si definiva

«vescovo per Grazia di Dio di quei fedeli che, nella chiesa romana, disprezzano la Donazione di Costantino» (J. GONNET, A. MOLNÁR, *Les Vaudois du Moyen Age*, Torino, Claudiana, 1974, p. 250) e dando vita, fin dalla prima metà del XIII secolo, alla leggenda dell'anteriorità del movimento valdese al suo stesso fondatore, facendone risalire le origini proprio ai tempi dell'imperatore Costantino (cfr. G. GONNET, *La Donazione di Costantino presso gli eretici medioevali*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 132, 1972, pp. 17-29).

Ma fu nel corso della prima età moderna che emerse la questione della donazione di Costantino come «una questione italiana, connessa cioè inestricabilmente alle vicende del paese dov'è radicata la sede dei vescovi che si dichiarano successori di Pietro» (p. 155). Così, nonostante il riconoscimento del falso anche da parte di due protagonisti della Controriforma quali Baronio e Bellarmino, passando per la breccia di Porta Pia si approda ai Patti Laternansi del 1929 (nel suggestivo paragrafo intitolato *Sono tornati Costantino e Silvestro?*), lasciando intatta la questione di fondo: «Se oggi il papa di Roma ha un'autorità mondiale riconosciuta non soltanto sul piano politico ma anche su quello morale, dal punto di vista storico in parte lo si deve proprio al falso documento attribuito al primo grande sovrano cristiano» (p. 226).

MARCO FRATINI

ENRICO GARAVELLI, *Lodovico Domenichi e i "Nicodemiana" di Calvino. Storia di un libro perduto e ritrovato*, con una presentazione di Jean François Gilmont, Manziana, Vecchiarelli, 2004, pp. 355.

La vicenda che Enrico Garavelli ricostruisce con notevole acribia in questo libro è esemplare delle vicende di storia religiosa del periodo che si colloca tra gli anni immediatamente precedenti all'inizio del Concilio di Trento e quelli subito successivi. In quello che l'autore definisce "decennio cruciale", tra il 1542 e il 1553, sembrano infatti moltiplicarsi e differenziarsi le voci del dissenso religioso: anche in Italia alle più diffuse tendenze filovaldesiane, d'impronta irenaica ed erasmiana, s'affiancano ora in maniera crescente le adesioni al calvinismo, al luteranesimo, all'anabattismo. Prende così vita una mappa dell'eterodossia in cui i confini tra le diverse formulazioni non sono sempre chiari, complicati anche dal grande rilievo –

dovuto spesso più ad elementi emotivi che dottrinali – che assumono vicende individuali come quella di Francesco Spiera o Giorgio Siculo. Il rafforzamento di tendenze religiose fortemente dissidenti nei confronti dell'ortodossia si accompagna però anche ad una sempre crescente necessità di agire con accortezza, alternando simulazione e dissimulazione. Sono gli anni in cui si pone con ineludibile drammaticità la questione del nicodemismo, particolarmente grave per gli italiani che non potevano appoggiarsi a poteri politici che garantissero la libertà di fede. Ai veri fedeli si poneva quindi l'alternativa se allontanarsi dal proprio paese o se professare la propria confessione andando incontro ai rischi che ciò comportava.

Proprio al termine di questo decennio, nel 1551, si colloca la vicenda inquisitoriale di Lodovico Domenichi. In un clima religioso fortemente influenzato da una sequenza di eventi clamorosi – la fuga di Pietro Paolo Vergerio nel 1549, l'esecuzione di Fanino Fanini nello stesso anno, la morte di Francesco Spiera nel 1550 –, si colloca la sua traduzione di un'opera calviniana, cui la tradizione assegna il nome di *Nicodemiana*. La scelta di tradurre un testo (o, meglio, un *corpus* di testi) fortemente schierati contro l'opzione nicodemistica, largamente praticata in Italia, cadeva dunque in un momento quantomai opportuno: proprio quando la stretta inquisitoriale si faceva più serrata, attraverso Domenichi giungeva d'Oltralpe la voce ferma di Calvino che esortava a non dissimulare la vera fede, giungendo, se necessario, al martirio.

Domenichi, nato a Piacenza nel 1515, entrò in contatto con ambienti eterodossi fin dai tempi del giovanile soggiorno a Padova, dove proseguì gli studi giuridici cominciati a Pavia: nella città veneta frequentò l'Accademia degli Infiammati e, probabilmente, i fratelli Donzellini. Ritornato a Piacenza (dove diede vita all'Accademia degli Ortolani) praticò per qualche tempo la professione legale prima di assecondare la propria vocazione letteraria trasferendosi nel 1543 a Venezia. Qui reincontrò alcuni compagni di studi padovani ed allargò la cerchia delle proprie conoscenze, soprattutto all'interno di ambienti in cui era diffuse inquietitudini religiose. Se, come nota Garavelli, «al momento della partenza dalla città d'origine il Domenichi doveva già essere in contatto con gli ambienti del dissenso religioso padano da qualche tempo» (p. 41), fu a Venezia che poté incontrare figure come quella di Camillo Caula, soldato di tendenze eterodosse con cui avvenne uno scambio di lettere «impregnat*e* di un'antropologia da Beneficio di Cristo» (p. 43), quella stessa antropologia che sembra emergere da lettere dello stesso Domenichi ad altri interlocutori. L'attività editoriale veneziana non diede i frutti sperati (malgrado i lavori svolti per Gabriele Giolito de' Ferrari e Girolamo Scotto), inducendolo a trasferirsi a Firenze dove s'impiegò nella stamperia di Lorenzo Torrentino. Si arriva così al 1550, anno in cui Lodovico Domenichi ricevette e tradusse il *De vitandis supersti-*

tionibus di Giovanni Calvino. La situazione precipitò quando, nell'ottobre 1551, Pietro Manelfi rilasciò all'inquisitore la propria confessione segnalando anche un gruppo eterodosso fiorentino tra cui era avvenuta la diffusione dell'opera calviniana. Tra i menzionati dall'ex sacerdote c'era Lodovico Manna, frequentatore dei circoli valdesiani napoletani riuniti attorno a Giulia Gonzaga e Bernardino Ochino, amico di Pietro Carnesecchi e vero e proprio committente della traduzione di Domenichi. Della conventicola facevano parte letterati come il Domenichi e il Donzellini, ma anche nobili cittadini come Bartolomeo Panciatichi e Bernardo Ricasoli. Il gruppo di dissidenti venne arrestato e nel 1552 all'abiura e all'*autodafé* in cui furono bruciati i loro libri si sommarono le condanne al carcere: ad aggravare la posizione di Domenichi si aggiunse anche l'accusa di aver violate le leggi fiorentine sulla stampa. La detenzione effettiva dello scrittore durò tuttavia solo sei mesi e fu seguita da anni caratterizzati da alterne fortune trascorsi tra Firenze, Pescia (dove aveva trasferito la propria attività il Torrentino) e Pisa, dove morì nell'agosto del 1564.

La scelta di affidare al Domenichi la traduzione del *De vitandis superstitionibus* non fu certo casuale: oltre ad una duratura attenzione ai temi religiosi, testimoniata anche dall'attività editoriale successiva all'arresto, il piacentino fu sodale e compagno di noti eterodossi come Lelio Carani, Cristoforo Serarrighi e il già ricordato Cornelio Donzellini, figure a lui legate da una fitta rete di rapporti che Garavelli ricostruisce con dovizia di dettagli. Al centro di questi pressanti interessi religiosi vi era un «incessante interrogarsi sul proprio destino di salvezza» (p. 91). Proprio questa ininterrotta interrogazione sul tema della predestinazione e sull'importanza della grazia ha condotto gli studiosi, secondo Garavelli, ad un'imprecisa affiliazione di Domenichi agli ambienti valdesiani. In particolare, Garavelli fa riferimento all'importante studio di Massimo Firpo su *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo* come esemplare di questa tendenza che implica anche l'*impasse* di fronte alla traduzione, da parte di un valdesiano, di un testo calvinista «non essendo possibile conciliare i contenuti del *pamphlet* di Calvino con gli atteggiamenti concilianti e nicodemitici del valdesianesimo fiorentino» (p. 92). La prospettiva di Garavelli tende piuttosto ad affiliare il Domenichi – di cui secondo lo studioso non sono attestati rapporti con i punti di riferimento del valdesianesimo – al dissenso di marca veneziana e padana, non senza notare però con equilibrio come non sia nemmeno proponibile l'immagine di un Domenichi filoluterano o calvinista: Garavelli preferisce piuttosto delineare la figura di un umanista inquieto «incapace di trovare serenità in una chiesa nella quale non si riconosceva pienamente, ma alla quale non era riuscito a trovare plausibili alternative» (p. 96).

Nel percorso religioso di Domenichi la traduzione del *De vitandis superstitionibus* costituisce forse il momento più eclatante, e non solo per le conseguenze giudiziarie. L'avventura editoriale legata a questa pubblicazione si presenta come un caso molto complesso e per certi versi ancora misterioso, i cui nodi Garavelli dipana con autorevole sicurezza. Innanzitutto lo studioso affronta il problema costituito dalla tradizione per cui l'opera sarebbe stata stampata nel 1550 con la falsa indicazione di Basilea per mascherare una stampa fiorentina cui avrebbe collaborato il Torrentino. Garavelli colloca invece la stampa dell'opera al 1551 in base ad alcune evidenti constatazioni: la delazione di Manelfi è dell'ottobre 1551 e i primi sequestri del dicembre: è difficile pensare che l'opera abbia circolato un anno e mezzo senza destare sospetti per poi scomparire senza lasciare traccia, anche in virtù del numero esiguo di arresti seguiti alla vicenda. Inoltre si trattava di un lavoro impegnativo, che sottrasse indubbiamente tempo al Domenichi impegnato in una vasta serie di edizioni e traduzioni. Una volta collocata allora la pubblicazione al 1551 resta il problema dello stampatore: se è da escludere, come dimostra brillantemente Garavelli, che una traduzione italiana di Calvino potesse in quel periodo aver luogo a Basilea (e le stesse caratteristiche tipografiche del volume sopravvissuto sembrano escluderlo) bisogna pensare ad una stampa fiorentina. L'opera non uscì però dai torchi del Torrentino come indicherebbe l'assenza di indagini e provvedimenti a carico dello stampatore e il suo catalogo che accoglie opere di orientamento erasmiano. Un ulteriore problema è rappresentato dai tempi e dai modi in cui l'antigrafo pervenne a Domenichi. La suggestiva ipotesi di Garavelli è che possa trattarsi di una delle cinquanta copie ordinate a Calvino da Baldassarre Altieri: i libri avrebbero poi dovuto giungere a Zurigo dove, per cura di Lelio Sozzini sarebbero stati inviati a Venezia; ma proprio da Venezia dovette fuggire l'Altieri tra la fine del '49 e l'inizio del '50, rifugiandosi per breve tempo a Firenze quindi presso Giovanni Andrea Ugoni vicino a Brescia e infine a Bergamo dove morì nell'agosto del 1550. Poco prima di morire, nell'aprile del 1550, tornò brevemente a Venezia, dove nel frattempo erano con tutta probabilità giunti i suoi libri che egli indirizzò a Firenze, secondo l'ipotesi di Garavelli, attraverso Cornelio Donzellini. Proprio Donzellini aveva stretti rapporti con Pietro Paolo Vergerio che nel dare alle stampe *La historia di M. Francesco Spiera* invitava i lettori a leggere appunto il *De vitandis superstitionibus*. Se questa ipotesi, carica di suggestioni e persuasivamente avanzata, fosse corretta, la vicenda della libro perduto acquisterebbe una rilevanza ancor più straordinaria, vedendo coinvolti, a diverso titolo, alcuni tra i maggiori protagonisti del dissenso religioso di quegli anni.

Comunque l'opera giunse a Firenze e fu tradotta, ma non con il titolo di *Nicodemiana*, con cui essa venne poi conosciuta, e nemmeno doveva portare sul fronte-

spizio la data 1550: il sorgere di questa vulgata ha fatto sì che sia passata finora inosservata la notizia di una traduzione italiana del *De vitandis superstitionibus* datata 1551. Si è così escluso, fino a tempi recenti, che questa traduzione, che sopravvive in un solo esemplare conservato presso la Universitätbibliothek di Erlangen, potesse identificarsi con la traduzione del Domenichi. In virtù delle argomentazioni proposte da Garavelli sembra ovvia l'identificazione di questo esemplare con la perduta traduzione del Domenichi. A confortare tale ipotesi l'autore s'impegna tuttavia in un'articolata ed esauriente analisi della lingua in cui è scritto l'opuscolo di Erlangen le cui caratteristiche si accordano con quelle della lingua di Domenichi con tale precisione che Garavelli afferma «l'assoluta identità linguistica (a livello fonologico, morfologico, lessicale, sintattico e perfino grafico) dell'anonimo traduttore con lo scrittore piacentino» (p. 176). Inoltre la raffinata analisi stilistica del *modus traducendi* dell'autore della versione studiata e di quello dello scrittore piacentino sembra confermare senza possibilità di errore che ci si trovi in presenza dei perduti *Nicodemiana*.

L'appassionata ricostruzione di Garavelli è completata dall'edizione dell'intero *dossier* calviniano sul nicodemismo di cui fanno parte, oltre al *De vitandis superstitionibus*, anche l'*Escusazione di Giovan Calvino a' Nicodemiti*, il *Consiglio di Filippo Melantone*, il *Consiglio di Martin Bucero*, il *Consiglio di Pietro Martire [Vermigli]*, il *Consiglio e conclusione di Gio. Calvino*, due lettere di Calvino e due citazioni bibliche. Completa il lavoro di Garavelli un'appendice di lettere inedite, alcune delle quali relative all'arresto di Domenichi.

MARCO FAINI

Petrus Martyr Vermigli. Humanismus, Republikanismus, Reformation, edited by Emidio Campi, in cooperation with Frank A. James III, Peter Opitz, Genève, Droz (Travaux d'Humanisme et Renaissance, CCCLXV), 2002, pp. 326.

Durante gli ultimi quarant'anni la ricerca storiografica intorno alla Riforma protestante ha certo conosciuto nuovi sviluppi. Specialmente la trattazione di quel periodo della storia della teologia e della chiesa che va sotto il nome di *Ortodossia riformata* ha imboccato nuove strade, grazie a studiosi che hanno ritenuto di doversi liberare di antichi pregiudizi ideologici. Al gruppo di teologi che contribuirono allo

sviluppo della teologia riformata nei cruciali anni della seconda metà del Cinquecento appartengono anche due italiani: Pietro Martire Vermigli e Girolamo Zanchi. Ora, se riguardo al secondo si può dire che lo studio sia ancora agli inizi, consistendo di alcune scarne e datate monografie e di una manciata di articoli; molto più avanzata appare essere la ricerca intorno a Vermigli.

I primi stimoli giunsero dal mondo anglosassone, da Gran Bretagna, Canada e Stati Uniti, ove studiosi come Joseph McLelland, Marvin Anderson e Philip McNair posero le basi per successive imprese in questo campo. Le monografie su singoli temi del pensiero di Vermigli non sono finora numerose, anche se di gran pregio, e sono dovute, fra gli altri, alla penna di John Patrick Donnelly e Frank James. Se nel mondo di lingua inglese si può dire che l'interesse per il Riformatore fiorentino sia *decollato*, tanto da stimolare la pubblicazione di una serie volumi di opere scelte del Vermigli; non così è stato fino a ora nella vecchia Europa. L'unico studio in lingua tedesca, dovuto a Klaus Sturm, è apparso nel *lontano* 1971, e peraltro non può ambire a essere considerato una presentazione complessiva dell'opera vermigliana. E se non possono certo essere dimenticati i contributi di Luigi Santini, pubblicati proprio dal *Bollettino della Società di Studi Valdesi* fra il 1958 e il 1988, bisogna tuttavia riconoscere come negli ultimi anni l'interesse per il Riformatore sia stato ben più forte oltralpe.

Il volume che qui presentiamo è stato curato da Emidio Campi, professore ordinario di Storia della Chiesa all'Università di Zurigo, e raccoglie i testi di comunicazioni e conferenze tenute a Kappel am Albis nel 1999, durante il secondo Simposio internazionale dedicato a Vermigli. Il libro non vuole essere, come lo stesso curatore scrive nella *Premessa*, un lavoro definitivo ed esauriente che esplora tutte le sfaccettature della personalità e del pensiero vermigliani; ma appare piuttosto come una pietra miliare nel senso etimologico del termine, un'occasione per chi da anni si occupa di questo argomento di fare il punto della situazione e indicare le vie da percorrere in futuro. La materia trattata nei diversi contributi, redatti parte in lingua inglese e parte in tedesco, può essere a mio avviso organizzata intorno a quattro temi principali: la biografia e bibliografia vermigliane; l'attività di Vermigli come teologo; i suoi interessi etici e politici; e da ultimo i suoi rapporti polemici e non con altre figure prominenti degli stessi anni, con speciale attenzione all'influenza del suo pensiero. Naturalmente una simile articolazione deve essere considerata puramente euristica, dato l'intrecciarsi, evidente a chiunque legga il volume, dei diversi temi all'interno dei singoli saggi.

È proprio Emidio Campi a offrirci un excursus sulla biografia di Vermigli che, traendo spunto dal distico dedicato a Vermigli nelle *Icones* di Teodoro di Beza, ne segue i passi a partire dagli anni di studio in Italia e durante l'esilio: dapprima a

Strasburgo, poi in Inghilterra e infine, dopo una seconda breve permanenza nella città alsaziana, a Zurigo. Ripercorrendo la vita del Fiorentino possiamo così avere una prima idea della sua imponente attività di professore ed esegeta, nonché apprendere con quante e quali figure del proprio tempo egli entrò in contatto: è inoltre interessante notare come fin da subito si tenga a sottolineare l'enorme influenza che l'opera di Vermigli era destinata ad avere nei decenni successivi, soprattutto a partire dalla postuma pubblicazione dei *Loci communes* (1576). Proprio a quest'opera – consistente in una raccolta di *loci* originariamente disseminati da Vermigli nei suoi commentari biblici, e che conobbe fra il 1576 e il 1656 ben 14 edizioni – si deve ascrivere l'influsso del Fiorentino sulle successive generazioni di teologi e pastori anche oltre oceano (pp. 35-36). Egualmente animato da interessi che potremmo dire biografici è il saggio di Fritz Büsser, che si volge in specifico agli anni zurighesi di Vermigli con lo scopo di «dipingere con prudenza e moderazione un'immagine dell'italiano che fra il 1556 e il 1562 ha operato come "divinarum literarum professor" presso la Schola Tigurina» (p. 203). E in effetti non solo prudente e moderato appare il ritratto vermigliano di Büsser, ma anche sinceramente appssionato: dopo aver descritto il Vermigli esegeta e teologo, si sofferma sull'«uomo» Vermigli, elogiato da Simler nella sua orazione funebre come «vir optimus», e di cui viene messa in evidenza la «conseguente coerenza con la quale, passo dopo passo, è proceduto nella sua vita», nella convinzione di essere guidato e protetto della divina provvidenza (pp. 208-209).

Vermigli a Zurigo: anche il contributo di Michael Baumann si concentra su questo periodo della vita del Riformatore italiano, e cerca di analizzare più da vicino i motivi che condussero alla chiamata del Fiorentino a Zurigo nel 1556. Per quanto possa apparire a tutta prima oscuro perché «il consiglio e la città di Zurigo diedero al non-zurighese e non-confederato Pietro Martire un posto *riservato*, generalmente e in conformità alla comprensione d'allora, solo a zurighesi e membri della confederazione» (p. 215); è possibile, a uno sguardo più attento, rilevare quali fossero gli interessi della città e della chiesa zurighesi, che portarono a una simile decisione. Se per un verso lo spiccato repubblicanismo dell'italiano prometteva di dare sostegno alla politica di consolidamento del controllo dei territori rurali sottomessi a Zurigo; il chiaro orientamento *riformato* della sua teologia non poteva che «rafforzare teologicamente e da un punto di vista di politica ecclesiastica [la chiesa zurighese] e sostenerla nella fase dell'effettiva formazione dell'identità riformata» (p. 223).

Leggendo il saggio di Frank James si ha subito conferma di quanto in precedenza detto a proposito dell'intrecciarsi di diversi temi all'interno dei singoli testi che compongono il volume: se certo la discussione della dottrina della giustifica-

zione in Vermigli ha grande rilevanza dal punto di vista teologico, bisogna riconoscere che, a causa dell'impostazione polemica del suo discorso, essa rende anche conto dei rapporti fra il Fiorentino e il suo noto avversario di parte cattolica, Pighius da Kampen. James si propone di studiare il *locus de iustificatione* di Vermigli con l'intento di verificare l'esattezza di una tesi formulata a suo tempo da Sturm nel suo libro sugli anni strasburghesi del Riformatore, secondo la quale quest'ultimo sosterrebbe la tesi della *duplex iustitia*, e potrebbe con ciò essere considerato un *Reformkatholik* alla stregua di Contarini.

Ma proprio il confronto fra le tesi vermigliane e quelle di Pighius, egli sì sostenitore della *duplex iustitia*, mostra quanto il Fiorentino sia lontano da una simile posizione. È ben vero che Vermigli non cessa di richiamare l'attenzione sull'intima correlazione di giustificazione e santificazione, definendo la vita onesta cui il credente è chiamato come un *habitus* in lui prodotto dalla rigenerazione (p. 54); ma il pur stretto nesso fra i due momenti dell'*ordo salutis* deve essere inteso sullo sfondo di un'antropologia chiaramente agostiniana, e non impedisce affatto che si possano e debbano *distinguere* giustificazione e santificazione, senza per questo *separarle.* Là ove Vermigli deve descrivere la giustificazione in senso stretto, egli non esita a sposare una visione forense della medesima, e per quanto l'espressione *simul iustus et peccator* non appaia letteralmente nel testo vermigliano, «l'idea sembra essere chiaramente presente nel *locus*» – così James. Pare allora necessario riconoscere che la dottrina della giustificazione di Vermigli, ben lontana dalle posizioni della Riforma cattolica e degli Spirituali italiani, riprenda piuttosto posizioni già presenti in Bucer. La sottolineatura della intima correlazione fra giustificazione e santificazione, poi, potrebbe essere interpretata come un segno della profonda avversione, comune a Vermigli e a tutti i teologi riformati, per ogni forma di antinomismo (pp. 57-58).

Si è detto della pervasiva ispirazione agostiniana della teologia di Vermigli: nel saggio di Alfred Schindler abbiamo la possibilità di gettare uno sguardo sull'importanza che i Padri della Chiesa in generale ebbero per Vermigli. La grande abbondanza di citazioni da testi patristici – soprattutto da Agostino, a cui fanno seguito Giovanni Crisostomo e Girolamo – mostra la profonda conoscenza che Vermigli ne aveva: «Vermigli non aveva affatto bisogno di attendere l'era del Computer. L'antichità cristiana gli era in ogni momento accessibile, anche senza elettronica, in tutta la sua estensione grazie a un immenso patrimonio di memoria» (p. 38). È d'altronde interessante notare come per il Fiorentino i Padri avessero la stessa funzione che per noi ha la cosiddetta letteratura secondaria, e che egli vi facesse riferimento soprattutto come a esegeti della Sacra Scrittura.

Ciò è tanto più comprensibile, se si pensa che la principale attività del Vermigli teologo e professore fu proprio quella dell'esegeta: a riflettere su di essa si sofferma il saggio di Thomas Krüger, che prende in considerazione le principali caratteristiche dell'ermeneutica biblica vermigliana. L'opera esegetica di Vermigli, pur così distante dal metodo storico critico sviluppatosi a partire dal diciottesimo secolo, può, a parere di Krüger, avere ancora un positivo influsso sull'odierna impresa ermeneutica: «Anche l'attuale scienza veterotestamentaria deve porsi la domanda se essa non sia finita con l'essere per lo più un'impresa profana, disinspirata e sterile» (p. 227). Studiando il metodo dell'interpretazione biblica di Vermigli, si comprende come il testo biblico fosse per lui effettivamente la fonte di ogni singolo aspetto della dottrina cristiana: ne sono testimonianza proprio quei *loci*, disseminati nei suoi commentari, nei quali il Riformatore «non tratta solo temi storici e archeologici come i Cherubini o l'ascensione di Elia, ma anche questioni teologiche centrali come la risurrezione dei morti, accanto a problemi di grande rilevanza per la polemica confessionale» (p. 230). Dallo studio del procedimento esegetico vermigliano si evince allora, da un lato, l'alta considerazione che egli aveva del testo biblico e del lavoro intorno a esso; nonché la convinzione, secondo la quale la lettura e l'interpretazione della Bibbia debbano condurre, in definitiva, a una dottrina coerente (p. 231).

Sull'importanza di uno studio, finora non ancora condotto, degli aspetti sociali ed etici del pensiero di Vermigli, richiama l'attenzione il contributo di John Patrick Donnelly, che riferisce sulle vedute del Fiorentino intorno alla guerra e alla prostituzione. È però Giulio Orazio Bravi a offrirci un'indagine delle radici di quel repubblicanismo vermigliano che, come ci ha ricordato Baumann, tanta parte ebbe nella scelta di Vermigli quale successore di Conrad Pellikan. Se la cultura umanistica di Vermigli, unita alla sua origine italiana e fiorentina, devono essere riconosciuti come elementi fondamentali nella formazione delle sue idee politiche; è altresì indispensabile riconoscere, anche in questo caso, il radicamento biblico del suo repubblicanismo. Il modello del perfetto stato repubblicano è rintracciato dal Riformatore nell'*età d'oro* di Israele, l'epoca dei giudici, che egli non esita peraltro a paragonare alla repubblica romana. Di grandissimo interesse sono, poi, le riflessioni condotte da Vermigli – si badi bene, sempre in contesto esegetico – in merito al problema della resistenza ai tiranni e all'*alleanza* che soggiace a ogni rapporto fra governanti e governati: tali riflessioni eserciteranno una durevole influenza su autori come Beza, Althusius e Milton (pp. 128-130).

Pur dovendo rinunciare, nell'ambito ristretto di una recensione, a richiamare tutti i punti d'interesse dei contributi che insistono sui rapporti polemici e non fra Vermigli e altre eminenti figure di quegli anni, e che rendono conto delle relazioni

che il Fiorentino intrattenne con Wolfgang Musculus, Thomas Cranmer e con il suo predecessore cattolico a Oxford, Richard Smyth; pare necessario soffermarsi brevemente sulla parte che Vermigli ebbe ai colloqui di Poissy (1561). Andreas Mühling rende ben conto, mi pare, delle circostanze in cui Pietro Martire fu chiamato a partecipare a quell'estremo tentativo di riconciliazione fra i partiti protestante e cattolico in terra francese, alla vigilia delle guerre di religione. Non solo Teodoro di Beza insisté presso Bullinger per ottenere la partecipazione del Fiorentino, capace a suo avviso più di ogni altro, in virtù della sua grande conoscenza della teologia scolastica, di sostenere una disputa con un antagonista cattolico; ma la stessa Caterina de'Medici espresse il desiderio di ascoltare un così competente, nonché italiano, rappresentante del fronte riformato (p. 245). Sia durante un'udienza privata con la Reggente il 12 settembre, sia in occasione di un suo pubblico discorso il 26 dello stesso mese, Vermigli non smise di sottolineare la legittimità e necessità della Riforma, di richiamare alla correttezza dell'interpretazione riformata della Cena, e di eliminare ogni dubbio in merito al presunto disprezzo dell'autorità regia imputato ai protestanti (p. 247). Per quanto l'esigua corrispondenza di quel periodo fra Vermigli e Bullinger mostri come la collaborazione fra la chiesa zurighese e il suo *inviato* non funzionò alla perfezione, e nonostante che il colloquio sia in sé fallito; bisogna tuttavia riconoscere quale parte il Fiorentino ebbe nell'ottenimento dell'implicita vittoria chei i protestanti guadagnarono in quell'occasione. «Il colloquio religioso fu, pur nel suo fallimento, un successo per i riformati. Essi furono, da un punto di vista di politica ecclesiastica, *ammessi a corte*» (p. 248): l'importanza di Vermigli nel conseguimento di questo risultato non può certo essere minimizzata.

LUCA BASCHERA

LINDA BISELLO, *Sotto il "manto" del silenzio. Storia e forme del tacere (Secoli XVI-XVII)*, Firenze, Olschki (Saggi di «Lettere Italiane», LX), 2003, pp. 233.

In un'epoca segnata da conflitti dottrinali, prima e dopo il Concilio tridentino la pratica del silenzio come inclinazione a dissimulare si presta, come vera e propria «scientia tacendi», a teorie, osservazioni e critiche diversificate. In questa sua ricerca l'autrice sviluppa un interessante percorso interpretativo attraverso le interpretazioni cinque-seicentesche degli usi del silenzio, per approdare al compendio del ge-

suita belga Abdrea Schott, *De bono silentii*, pubblicato ad Anversa nel 1619 (a cui è dedicata la seconda metà del volume).

La ricchezza semantica del termine e dei suoi usi svela infatti, accanto a pratiche nicodemite (come silenzio reticente, riparo del dissenso religioso dall'Inquisizione), anche le radici patristiche del «silentium sacrum» (particolarmente in Lattanzio), ma anche «una risorgente attitudine "mistagogica" del cristianesimo... a coltivare interiormente la pietà» (p. 14), attraverso l'inclinazione all'abbandono, all'acquiescenza dell'anima all'intervento della Grazia per illuminazione e ispirazione, all'orazione mentale, come mostrano i percorsi dei movimenti del Libero Spirito nel tardo medioevo, l'alumbradismo cinquecentesco, l'ermetismo, lo spiritualismo, fino al quietismo.

All'interno della diversificazione degli accenti posti sul tema del silenzio, l'autrice intreccia opportunamente la pratica religiosa allo sviluppo, nella stessa epoca, della trattatistica sugli emblemi. Passando, infatti, anche attraverso l'esame della letteratura per immagini («eloquenza muta») – dalla conversione interna negli *Esercizi* di Ignazio da Loyola agli *Emblemata* di Andrea Alciati, dall'*Iconologia* di Cesare Ripa alle *Symbolicae quaestiones* di Andrea Bocchi – la teoria e la pratica del silenzio sviluppano le loro variabili espressive in parallelo con le trame del dibattito sulla "coscienza" individuale, per approdare infine alle implicazioni sociali della rappresentazione barocca di una «scena *ficta* di teatro, ove la *persona* si sia infine resa "Intime fallax"» (p. 205).

MARCO FRATINI

LAURA DEMOFONTI, *La Riforma nell'Italia del primo Novecento. Gruppi e riviste di ispirazione evangelica*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura (Centro alti studi di scienze religiose, 1), 2003, pp. XV-328.

Il libro di come primo volume della collana del Centro Alti Studi in Scienze Religiose di Piacenza diretto da Giovanni Filoramo, costituisce la tappa conclusiva di un percorso che la studiosa ha iniziato, sotto la direzione di Guido Verucci, con la tesi di laurea dedicata alla rivista «Conscientia» e proseguita, negli anni di perfezionamento, dapprima alla Scuola Normale Superiore di Pisa, quindi presso il Centro Alti Studi piacentino, con le ricerche dedicate a «Coenobium» e a «Bilychnis».

Va detto subito che il saggio non è e non vuole essere una storia della Riforma nell'Italia del secolo scorso, né si propone di fornire un quadro di tutti i gruppi e pubblicazioni evangeliche nel nostro Paese nei primi decenni del Novecento. L'Autrice rintraccia, d'altra parte, un legame di continuità fra le tre riviste menzionate ed i loro collaboratori: se per ciascuno dei periodici si individuano, sostiene, gli anni nei quali essi furono maggiormente significativi, si constata che essi uscirono «quasi in esatta sequenza»: «Coenobium» dalla crisi modernista allo scoppio della guerra, «Bilychnis» dal 1912 al 1921, «Conscientia» dal 1922 al 1926. Demofonti non ha l'intento di scrivere la storia dei tre periodici, bensì quello di dimostrare che essi furono accomunati non da «un'adesione incondizionata alla religione riformata» quanto piuttosto da una «connotazione vagamente protestante», che avrebbe dovuto farsi portatrice «di una rinascita spirituale sovraconfessionale, ecumenica, libera dalle preoccupazioni dogmatiche» (pp. 1, 291-292). Correggendo l'interpretazione fornita da Alberto Cavaglion nell'introduzione alla sua antologia di «Coenobium» (cfr. A. Cavaglion, *Coenobium 1906-1919, Un'antologia,* Comano, ed. Alice, 1992, pp.11-48), della quale pure il lavoro di Laura Demofonti è debitrice (pp. 23, 90 n. 5), l'A. nega che si possa parlare di «linea cenobitica», quasi che vi fosse un rapporto di filiazione diretta tra le tre riviste. «Bilychnis» e «Conscientia» erano pubblicate a Roma dalla casa editrice dei Battisti, mentre la rivista luganese «Coenobium» propugnava una religiosità libera e non legata ad ambienti evangelici. Nonostante queste riserve, Demofonti evidenzia la presenza nelle tre redazioni in molti casi dei medesimi collaboratori, indaga la personalità e le motivazioni di tali autori, affermando conclusivamente che «solo un ristretto numero di essi apparteneva a una delle confessioni riformate; gli altri erano laici, di diverse fedi o di nessuna fede, spesso affascinati da un'idea religiosa costruita da loro stessi, che in comune con le altre aveva però la ferma adesione al modello cristiano, il riferimento agli aspetti etici del cristianesimo, per molti, l'identificazione fra religione e morale evangelica» (p. 293). Purtroppo la lettura del saggio non chiarisce come tale «ferma adesione al modello cristiano» si concili con una religiosità «sovraconfessionale», specie perché, si legge poco dopo, è «arduo per il lettore ogni tentativo di far emergere una linea editoriale, un orientamento teologico, un indirizzo di pensiero o un'elaborazione sistematica» (p. 294). A meno di voler concludere che il cristianesimo non ha alcun preciso contenuto e altro non è che un vago anelito al rinnovamento degli spiriti, una confusa aspirazione all'amor fraterno, incapace però di fornire una risposta univoca dinanzi alla guerra (cfr. i paragrafi intitolati *La guerra,* alle pp. 74-83 sull'atteggiamento di «Coenobium» e alle pp. 132-142 su «Bilychnis»; sull'Italia evangelica dinanzi alla guerra cfr. anche quanto scrive Giorgio Spini, *Italia liberale e protestanti*, Torino, Claudiana, 2002, p. 242).

Le tre riviste, sottolinea Demofonti, ebbero il merito di sollevare temi poco presenti nel dibattito culturale italiano e nella stampa periodica in particolare. Eppure, nel primo capitolo del saggio, dedicato a *La cultura italiana del Primo Novecento e il rinnovamento spirituale e religioso di ispirazione evangelica*, l'A. stessa traccia un ampio quadro dei «fermenti culturali, spirituali e religiosi» che caratterizzarono in Italia la reazione al positivismo, soffermandosi sulla presenza di posizioni filosofiche alternative rispetto al neoidealismo di Croce e Gentile e sulla ricchezza di un dibattito che, scrive, «liberò dal suo interno energie nuove, diversissime fra loro, animate da profonde idealità religiose e decise a promuovere le attitudini spirituali degli uomini» (pp. 6-7). Un ruolo preminente l'A. riconosce allo spiritualismo di Piero Martinetti, il filosofo antifascista che fu maestro di Antonio Banfi, Alfredo Poggi, Giorgio Levi Della Vida e di molti altri collaboratori delle riviste prese in esame (pp. 7-8). Mentre Alberto Cavaglion contrappone quella che chiama la linea cenobitica a quella che fa capo a Papini e Prezzolini, secondo Demofonti interpreti di questo bisogno di rinascita spirituale furono anche «l'irrazionalismo di alcune riviste fiorentine, i fermenti di riforma cattolica, la vena teosofica ed esoterica, l'interesse per le religioni orientali, le mode mistiche e spiritualistiche, il richiamo all'evangelismo, l'aspirazione verso un cristianesimo senza Chiese» (p. 9)[1]. Nonostante recepissero tutte queste suggestioni, l'A. sostiene (ma non dimostra) che le riviste di ispirazione evangelica oggetto di studio occuparono un posto a sé ben definito. Se così è, come si spiega il fatto che l'A., nel tratteggiare i medaglioni dedicati ai collaboratori delle tre pubblicazioni, che tanto spazio occupano dell'esposizione, citi in larga misura interventi e saggi comparsi non sui periodici in questione, ma altrove?

Inoltre, si chiede il lettore, quale fu la proposta dei periodici oggetto d'esame? Demofonti riconosce infatti che «non proposero un indirizzo di pensiero unitario», ma furono «l'espressione, lo specchio di quel travaglio spirituale che accomunò tanti giovani intellettuali di quel tempo» e «realizzarono tra loro una continuità di aspirazioni ideali testimoniata soprattutto dal frequente passaggio dall'una all'altra

[1] Il quadro comprende le figure di Papini e Prezzolini, le suggestioni di Bergson e il pragmatismo di James inteso, per un certo periodo, come «un possibile incentivo all'impegno personale» e una soluzione al problema religioso, le fortune editoriali del buddismo e le collane di Formiggini, dai Profili alle Apologie (pp. 9-12), Fogazzaro e il nuovo interesse per il messaggio di Towianski, la religiosità di Tolstoj, gli studi sul cristianesimo antico di Buonaiuti, Omodeo e Salvatorelli, il pensiero e le iniziative di Raffaele Pettazzoni nell'ambito della storia delle religioni (pp. 14-18). Prima di arrivare alle nostre tre riviste vengono ancora menzionati il "caso esemplare" di Angelo Crespi, le riviste moderniste «Nova et Vetera» e «Il Rinnovamento», il periodico di studi teosofici «Ultra» e «La Nuova Parola» di Arnaldo Cervesato, rivista che, cessando le pubblicazioni nel 1908, indicò in «Coenobium» la propria ideale prosecuzione (pp. 19-23).

delle tre redazioni». L'A. definisce poi tutti i protagonisti, quasi a sgombrare il campo da ogni dubbio che potesse insorgere sulle direttrici dell'indagine, «neoprotestanti» ed «esponenti della cultura liberale e democratica poi divenuti antifascisti, cattolici passati al protestantesimo» (p. 24). Riesce difficile ricondurre sotto tali etichette Julius Evola, figura con la quale si chiude l'analisi della proposta teorica di «Conscientia» condotta dall'A. (pp. 282-284), la quale rileva con un certo stupore che nel 1926 il filosofo antisemita, che «pure fino all'anno prima aveva collaborato con «Conscientia» scrivendo articoli di un certo interesse», prese a polemizzare con i neoprotestanti, omettendo il fatto che il sostenitore dell'imperialismo pagano collaborò invece a «Bilychnis» tra il 1925 e il 1931 (cfr. Julius Evola, *I saggi di Bilychnis*, Padova, Edizioni di Ar, 1987). Oppure come possa rientrare nella definizione Romolo Murri, certo né protestante né antifascista, autore che, com'è noto, si celava dietro lo pseudonimo di *Ille ego*, sul quale invano si arrovella l'A. (pp. 108-109 e nota 59)[2]. O, figura inquietante, Gino Sottochiesa, collaboratore di «Conscientia» sotto pseudonimo tra il 1923 e il 1924, divenuto uno dei più accaniti sostenitori delle leggi razziali. Aver scritto su «Conscientia» o su «Rivoluzione Liberale» non significava esser vaccinati contro il fascismo e l'intolleranza, come dimostrano, ma è soltanto un esempio, i casi di Luca Pignato e Carmelo Puglionisi, collaboratori di entrambi i periodici, che al fascismo aderirono. E non ci furono neppure soltanto casi di conversione dal protestantesimo al cattolicesimo: ne sono un esempio Vittorio Macchioro, ebreo di origine, che ebbe un ruolo fondamentale – taciuto dall'A. – nella nascita di «Conscientia» e poi se ne allontanò, in disaccordo con la linea di Gangale, per convertirsi in seguito al cattolicesimo (cfr. i paragrafi *La nascita di «Conscientia»*, pp. 150-156 e *La direzione di Carmelo Rapicavoli (gennaio 1922-luglio 1923)*, alle pp. 156-183, nei quali l'unico riferimento significativo a Macchioro, in quanto sostenitore dello Stato etico e critico della laicità dello Stato, è a p. 167). Dal cattolicesimo al protestantesimo e di nuovo al cattolicesimo mosse Piero Chiminelli, condirettore di «Conscientia» insieme con Gangale; al cattolicesimo tornò, dopo la parentesi murriana e socialista, Quinto Tosatti, redattore delle *Cronache* di «Conscientia» dal dicembre del 1924 all'ottobre del 1926, futuro senatore democristiano, mentre cattolico rimase sempre Pietro Mignosi, amico e collaboratore sia di Gangale sia di Gobetti.

Se l'A. avesse scelto almeno di ricostruire la storia delle tre riviste, la delimitazione del campo di indagine avrebbe potuto essere contestata, ma avremmo avuto quanto meno a disposizione un significativo contributo scientifico. Invece, l'aver

[2] L'identità di *Ille ego* non è sfuggita invece a Maria Cristina Oggero, autrice di una bella tesi intitolata *Prospettive critico-letterarie nella rivista "Bilychnis"(1912-1922)*, discussa presso l'Università di Torino nell'anno accademico 1987-1988, relatore il prof. Marco Cerutti.

individuato come oggetto di indagine una nebulosa dai contorni vaghi non consente a Demofonti di motivare l'esclusione di pubblicazioni affini a quelle prese in esame.

Quali sono, infatti, i tratti di «Coenobium» che giustificano, secondo l'A., l'inserimento della rivista in una linea definita di «ispirazione evangelica», e la sua preminenza rispetto ad altre contemporanee pubblicazioni moderniste o evangeliche, non confessionali e aperte al dibattito culturale, quali «Nova et Vetera» o «Fede e Vita» ? In primo luogo, sostiene l'A., la definizione dei socialisti come nuovi anabattisti, ribadita da Bignami, ideatore con Arcangelo Ghisleri della rivista luganese, proprio in una lettera del 1907 a Rensi, redattore-capo di «Coenobium». Che su «Coenobium» scrivessero anche evangelici in carne ed ossa (cfr. Giorgio Spini, *Italia liberale e protestanti*, cit., pp. 300-302) viene largamente ignorato. I nomi di collaboratori come Enrico Bosio, Paolo Calvino, Enrico Meynier, pastori valdesi, non sono neppure menzionati, al contributo di Ugo Janni viene fatto appena un cenno e, tra le personalità del protestantesimo internazionale, il solo ad essere citato tra gli autori è Etienne Giran (p. 68). Demofonti sottolinea «il peso che il pensiero mazziniano esercitò nell'adesione di molti cenobiti a un socialismo non materialista, che si conciliava con i valori fondamentali del cristianesimo, un socialismo dove era fortemente accentuata la componente etica, l'esigenza di offrire risposte complessive ai bisogni dell'uomo» (p. 32). Ma non la sfiora neppure l'idea che il cenobio laico di Lugano possa avere da fare con la massoneria, aspetto che invece è stato approfondito dagli studi di Annamaria Isastia. «Coenobium» viene definito «lo specchio di una crisi spirituale» che sta maturando nella direzione di una «fede laica» e non confessionale, verso «un sentimento religioso estraneo ai dogmi e al concetto di un Dio trascendente» (p. 51). Demofonti sottolinea anche gli aspetti originali nella lettura cenobitica del modernismo: il conflitto tra cattolicesimo e modernismo venne infatti letto sulla rivista di Bignami come conflitto tra due opposte concezioni della fede «l'una fatta di pigrizia e di impotenza di pensiero, l'altra capace di alimentarsi di tutto ciò che entra nella vita del pensiero» (p. 71), conflitto presente in realtà in tutte le religioni come istanza di risveglio spirituale (p. 72).

Purtroppo tale originalità è offuscata, a giudizio dell'A., dal fatto che la rivista «offrì, il più delle volte, trattazioni e analisi confuse dei medesimi temi» e « riflessioni spesso oscure e contradditorie che ancora oggi sfidano la capacità di comprensione dei lettori e che con difficoltà si prestano a un'illustrazione sistematica e consequenziale» (p. 54). Tale giudizio è poi ribadito, come si è visto, nella conclusione del saggio di Demofonti a proposito di tutti e tre i periodici esaminati: l'A. afferma infatti che la proposta religiosa da essi avanzata «non ha in alcun modo un carattere sistematico, coerente, definito, ma al contrario risulta piuttosto vaga,

confusa, spesso contraddittoria». (p. 294). Arduo, ma vano, è il compito di sistematizzazione della rivista «Conscientia» in cui si cimenta tuttavia Demofonti, citando articoli usciti in momenti diversi, di autori di diverso orientamento, come se fossero pagine di un unico trattato (si veda per esempio, alle pp. 238-253, l'esame dell'atteggiamento del settimanale di Piazza in Lucina nei riguardi dell'idealismo e del neoidealismo).

Nonostante il loro carattere «approssimativo» e «velleitario», l'A. ribadisce che le riviste «furono lo strumento di cui si servì un settore consistente della intellettualità evangelica, e non solo, per uscire dall'isolamento e dall'emarginazione in cui era costretta e per trovare una risposta alle proprie inquietudini spirituali» (ivi). Stando così le cose, non c'è da stupirsi se poi tale messaggio (ma quale?), come sostiene con sicurezza l'A., cadde nel vuoto. La linea che da «Conscientia» prosegue con «Gioventù Cristiana» e «L'Appello» non è evidentemente giudicata abbastanza significativa.

È merito di Laura Demofonti aver indagato gli archivi alla ricerca di nuovi elementi: da questo punto di vista utile si è rivelata l'esplorazione delle carte custodite dalla famiglia Rapicavoli. Sorprende però che l'A. non abbia pensato di fare ricerche più approfondite circa la nascita di «Bilychnis», per esempio leggendo la corrispondenza del pastore Dexter G. Whittinghill, facilmente ottenibile in copia dagli archivi del Foreign Mission Board dei Southern Baptists di Richmond. Inoltre, se avesse scorso le pagine dei due registri intitolati *Conscientia – Conti collaboratori*, conservati tra le carte dell'U.C.E.B.I., avrebbe scoperto che Pietro Insonne è uno degli pseudonimi di Giuseppe Gangale (cosa che del resto avrebbe potuto ricavare anche dalla lettura dell'antologia intitolata *Una Resistenza Spirituale. «Conscientia» 1922-1927*, a cura di Davide Dal mas e Anna Strumia, Torino, Claudiana, 2000 o del saggio di Giovanni Rota, *Giuseppe Gangale, filosofia e Protestantesimo*, Torino, Claudiana, 2003).

Un rilievo, infine, relativo alla scrittura di questo libro, spesso faticosa anche a causa di un difficile rapporto con la punteggiatura – non si contano le virgole tra soggetto e predicato – e di qualche errore di ortografia: almeno quattro «fa» (terza persona singolare dell'indicativo presente) con l'apostrofo sono troppi per essere soltanto errori di stampa.

Anna Strumia

VITA DELLA SOCIETÀ

Relazione del Seggio SSV sull'attività 2004-2005
per l'Assemblea ordinaria del 20 agosto 2005

Attività ordinaria

Vita della Società

Nel corso di questo anno sociale (settembre 2004 - agosto 2005) l'attività della Società di Studi Valdesi si è svolta regolarmente. Il Seggio eletto dalla scorsa Assemblea ordinaria del 21 agosto (D. Dalmas – V. Diena, cassiere – M. Fratini, segretario – P. Gajewski – G. Lusso – S. Peyronel, vicepresidente – D. Tron, presidente) ha lavorato in buona armonia; alle sue 6 sedute ordinarie sono stati invitati a partecipare con voce consultiva i Revisori dei conti Oriana Bert e Giulio Griglio.

Luisa Lausarot ha continuato ad assicurare 10 ore settimanali di una fondamentale opera di segreteria organizzativa e tenuta dei conti. Ha fornito non di rado un'apprezzata collaborazione Fabian Biber il quale, proveniente dalla Germania, ha prestato il suo "Servizio internazionale volontari per la pace" presso il CCV. Come sempre, la maggior parte del lavoro per la Società è stato fornito a titolo volontario.

Il Seggio uscente, prende atto della richiesta di Daniele Tron, già avanzata nel 2004, di non riproporre una sua ulteriore candidatura per il prossimo Seggio. Questa decisione non implica comunque assolutamente un'interruzione nella collaborazione con la Società, che continuerà sotto altre forme.

Soci e abbonamenti

Per quanto riguarda la struttura della nostra associazione, ad oggi la SSV conta 405 soci effettivi (di cui 70 iscritti a ruolo nella Tavola valdese), dimostrando una notevole stabilità, in continuità con gli anni passati. Il "Bollettino" della Società, oltre a tutti i soci, viene inviato a circa 150 abbonati (di cui 46 iscritti a ruolo nella Tavola valdese) la cura dei quali – dopo l'accordo editoriale stabilito con la Claudiana – spetta direttamente alla casa editrice. Il quadro della sua distribuzione è completato da 89 cambi con riviste storiche italiane e straniere (che vengono a incrementare il patrimonio della Biblioteca SSV) e 57 omaggi. La tiratura complessiva è quindi di circa 850 copie (comprensive di quelle date agli autori, ecc.). Di queste finiscono all'estero un centinaio di esemplari.

"La beidana", anch'essa inviata a tutti i soci, annovera inoltre 174 abbonati, 40 cambi e 42 omaggi, con una tiratura di circa 1.200 copie, una parte delle quali distribuite nelle edicole della zona.

Centro culturale valdese

La collaborazione con il Centro culturale è stata regolare e proficua, in particolare per quanto riguarda la gestione e la sistemazione della Biblioteca della SSV, ed il progetto di Bibliografia valdese su Internet, di cui diremo tra breve. Ci soffermeremo solo su questi punti specifici, in quanto la relazione dell'attività annua del CCV verrà illustrata a grandi linee in questa stessa assemblea da Vittorio Diena, nostro membro presso il Consiglio direttivo del Centro.

Patrimonio culturale

Biblioteca della Società

La Biblioteca ha continuato come negli scorsi anni ad essere affidata, per quanto riguarda la gestione del suo patrimonio librario, alla Fondazione Centro Culturale Valdese di Torre Pellice, sotto la responsabilità della bibliotecaria Mariella Tagliero. Ciò permette di assicurare ottime condizioni di consultazione, garantendo un'apertura al pubblico per 32 ore settimanali. Ricordiamo che per tale servizio la Società versa annualmente al CCV circa 8.500 euro, oltre a una quota di rimborso di spese di gestione.

L'impegno di migliorare la consultabilità delle nostre due biblioteche – quella della Fondazione CCV e la nostra – trova un sicuro riscontro nella loro frequentazione pubblica: gli utenti che visitano il nostro polo bibliotecario si aggirano infatti sui 1.400 all'anno. E questo dato è per difetto, in quanto le

registrazioni non tengono conto di una serie crescente di richieste che arrivano tramite e-mail, stimolate dalla presenza del nostro catalogo in linea.

È proseguita infatti l'impegnativa attività di catalogazione informatizzata in SBN della Biblioteca della Società, giunta al termine per la parte riguardante le monografie. Gli ultimi interventi di catalogazione realizzati, oltre alle nuove acquisizioni (che nel futuro verranno regolarmente aggiornate man mano), sono stati il fondo tesi della SSV (un po' meno di 300 opere), ed il fondo etnografico Prochet (appartenente alla Biblioteca valdese), composto di circa 1.200 volumi. La valutazione complessiva del progetto è assai positiva per quanto riguarda la visibilità assunta dalle nostre biblioteche, la possibilità di raggiungere un pubblico molto più ampio e differenziato, il loro porsi come interlocutori rispetto ai referenti istituzionali. Il tutto ha richiesto a Mariella Tagliero una gravosa attività di inquadramento, coordinamento e supervisione, della quale dobbiamo esserle grati.

La Bibliotecaria ci rende inoltre attenti del fatto che – contrariamente ai periodici della SSV, il cui stato di conservazione è in genere in abbastanza buono – il materiale monografico non è mai stato sottoposto a interventi conservativi e si presenta, per una parte abbastanza consistente, in condizioni piuttosto precarie. Mentre per quanto riguarda il restauro del materiale antico e di particolare pregio si può continuare ad usufruire dell'aiuto della Regione Piemonte (ma fino a quando?), per i materiali correnti bisognerà studiare un piano di intervento da attuare progressivamente.

In questa sede vanno ancora segnalate due recenti acquisizioni: il notevole materiale librario e audiovisivo appartenuto a Duccio Gay (dedicato in buona parte alle tradizioni popolari europee relative a danze, musiche e canti), e una seconda *tranche* della biblioteca del socio Giorgio Peyrot (dedicata in prevalenza alla storia valdese) che, insieme alla famiglia Gay, ringraziamo sentitamente per la sensibilità dimostrata.

Archivio storico

La Società, grazie all'apporto di Gabriella Ballesio, ha continuato a garantire per 20 ore settimanali la messa a disposizione degli studiosi e la cura del proprio Archivio storico, che dal febbraio 1999 ha trovato un'adeguata sistemazione nei locali appositamente ristrutturati dell'ex Convitto di via Beckwith 3, dove sono collocati anche gli Archivi della Tavola valdese.

Come è noto la Società, fin dall'inizio della sua attività (1881), ha ricevuto numerosi doni e lasciti di documenti che, nel corso del tempo sono venuti a costituire un archivio di notevole interesse. Malgrado ciò non si era proceduto a una inventariazione generale fino al 1984, quando i vari fondi (circa 130) furono

riordinati e catalogati con la suddivisione in due sezioni, comprendenti rispettivamente i *fondi personali*, vale a dire le carte che si riferiscono a famiglie o a singole persone, e i *fondi di enti*, ossia gli archivi di associazioni e strutture che fanno riferimento all'ambiente valdese o protestante in genere, in Italia e all'estero.

Negli anni scorsi, grazie ad appositi contributi del Ministero per i Beni e le Attività Culturali e della Regione Piemonte, abbiamo potuto procedere all'inventariazione informatizzata di tutto questo materiale. I primi mesi del 2005 hanno finalmente visto concludersi l'impegnativo lavoro, e l'archivio si trova ora suddiviso in *fondi di famiglie*, *di persone*, *di pastori*, *di enti*, che nel loro complesso ammontano a circa 150, con un significativo accrescimento (il quale sarebbe stato numericamente ancora maggiore se non fossero stati effettuati alcuni necessari accorpamenti).

Il dato è comprensivo delle recenti acquisizioni, tutte verificatesi per gentile donazione degli eredi – a cui va il nostro pubblico ringraziamento – costituite dai fondi documentari delle famiglie Bonnet di Angrogna, Girardet di Roma, Long di Luserna San Giovanni, e dalle carte personali di Rinaldo Malan (pastore), Arturo Pascal (storico), e di Jacques Picot (bibliotecario), in passato attivi e conosciuti soci della nostra Società.

Archivio fotografico

La Società di Studi Valdesi gestisce attualmente un Archivio fotografico di rilevante importanza, al punto da essere stato dichiarato di *notevole interesse storico* dalla Soprintendenza archivistica regionale. La sua consistenza è di circa 35.000 pezzi, tra i quali numerosi dagherrotipi, lastre al collodio, stampe all'albumina, alla gelatina, al collodio, in molti casi firmate e datate a partire dalla metà del XIX secolo, provenienti da studi fotografici e da fotografi amatori. Una parte di questo materiale è di proprietà del CCV, che al momento della sua costituzione lo ha avuto in dotazione dai suoi due enti fondatori, la Tavola valdese e la nostra Società; un'altra parte è invece di diretta proprietà della Società. Di entrambi la SSV ha assunto la cura per la catalogazione informatizzata realizzata grazie ad un finanziamento specifico a suo tempo concesso dalla Regione Piemonte (Settore Archivi). È in fase di completamento la catalogazione dell'ultimo lotto finanziato, dopo il quale molto probabilmente per almeno due anni non sarà più possibile ottenere contributi regionali. Questo determinerà sicuramente una battuta di arresto – o nel caso migliore un vistoso rallentamento – nell'attività di schedatura, cosa di cui è necessario essere consapevoli, in attesa di tempi migliori.

Come già accennato ai soci nella relazione dello scorso anno, la Società di Studi Valdesi per valorizzare questo patrimonio sta lavorando alla realizzazione di

un CD-rom multimediale di presentazione dell'Archivio, da proporre ad esperti e appassionati senza trascurare un più vasto pubblico. Anche questa iniziativa è stata resa possibile da uno specifico finanziamento del Ministero per i Beni e le Attività Culturali. Il termine del progetto, inizialmente previsto per la fine del 2004, ha ottenuto una proroga, dovuta ad alcune difficoltà di ordine tecnico incontrate nel corso della realizzazione, che sono ora in fase di superamento: la Società conta di fare una presentazione pubblica del CD-rom in occasione della prossima festa del 17 febbraio.

Anche in questo settore si riscontrano recenti nuove acquisizioni, di cui ci rallegriamo e per le quali siamo riconoscenti ai vari donatori che ci hanno consegnato i fondi delle famiglie Bonnet e Long, e quelli di David Bert, Ernesto Giampiccoli e Daniele Turin.

Manifestazioni

Convegno storico

Come i soci ricorderanno, il XLIV Convegno di studi organizzato l'estate scorsa dalla Società e tenutosi a Torre Pellice il 28 e il 29 agosto 2004, è stato dedicato al tema: *Libri, biblioteche e cultura nelle Valli valdesi in età moderna.*

La diffusione del libro e la pratica della lettura sono importanti indicatori di alfabetizzazione e di cultura e il testo scritto è spesso uno degli elementi fondamentali nella costituzione delle identità religiose. L'indagine storica delle differenti modalità di produzione, circolazione, ricezione e conservazione del libro può rivelarsi quanto mai interessante se ha la possibilità di essere circoscritta ad un territorio, come quello noto da almeno tre secoli con il nome di "Valli valdesi", caratterizzato da dimensioni limitate, dalla collocazione strategica ai piedi della catena alpina e in cui da secoli convivono due confessioni cristiane differenti. L'incontro fra gli studiosi ha fornito l'occasione per studiare il fenomeno sotto una varietà di aspetti, concentrandosi intorno a tre nuclei principali: 1) *Stampa e circolazione del libro*: lo studio dell'attività tipografica a Pinerolo, dalla fine del XV secolo fino a tutto il Settecento, e la sua contestualizzazione nel panorama piemontese; la circolazione libraria nell'ambito della cultura valdese attraverso canali internazionali legati in particolar modo con le città riformate di lingua francese (Ginevra, Neuchâtel, Lione), con i Paesi Bassi (Amsterdam e Leida) e con l'Inghilterra; l'attività delle società bibliche e i loro legami internazionali. 2) *Libri e pratica religiosa; cattolici e valdesi*: la presenza delle confessioni religiose valdese e cattolica su un territorio limitato consente valutazioni di tipo comparativo sul

lungo periodo riguardo ai differenti usi del libro, particolarmente evidenti se riferiti al testo biblico. È stata dedicata dunque una specifica attenzione al patrimonio delle istituzioni religiose a partire dalle rilevazioni effettuate dalla Congregazione per l'Indice dei libri proibiti tra fine Cinquecento e inizio Seicento; al libro come strumento per la predicazione (come nel caso dei gesuiti); alla formazione teologica e alla cultura libraria dei pastori valdesi; all'uso del libro a stampa nella polemica confessionale. 3) *Biblioteche pubbliche e private, istruzione, professioni*: l'ultima sezione si è proposta di analizzare modalità ed effetti della diffusione del libro anche all'interno delle diverse categorie sociali, nella produzione musicale a stampa, nella formazione di biblioteche pubbliche e private, nella formazione intellettuale di professionisti e nella trasmissione ereditaria dei patrimoni familiari. L'ambito dell'istruzione scolastica ha offerto infine un punto di osservazione privilegiato per l'analisi dell'evoluzione dalle scuole confessionali (cattolica e valdese) alla scuola pubblica.

Quest'anno, tra il 3 e il 4 settembre, si terrà il XLV Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia, dal titolo *"I tribunali della fede. Continuità e discontinuità dal medioevo all'età contemporanea"* a cura di Susanna Peyronel. Dalla *leggenda nera* alla *leggenda rosa*, la storia dell'Inquisizione è stata più volte riscritta negli ultimi vent'anni. Oggi l'Inquisizione non è più vista come un fenomeno eccezionale, ma è entrata a pieno titolo nella storia politica e sociale: dopo la storia delle vittime dell'Inquisizione, si è cominciato a fare una storia dell'istituzione.

Il nostro Convegno propone una riflessione sui "tribunali della fede" di lungo periodo, dalla giustizia ecclesiastica medievale, all'Inquisizione di età moderna, fino agli ultimi interventi del "tribunale della fede" in età contemporanea, ma non vuole tanto ripercorrere la storia di una istituzione, quanto mettere a confronto inquisiti ed inquisitori.

Serata pubblica della SSV

La serata culturale estiva dello scorso anno si è regolarmente tenuta a Torre Pellice nella domenica 22 agosto. Ricorrendo il centenario della morte di una significativa figura intellettuale del valdismo ottocentesco, essa ha avuto per tema: *Emilio Comba (1839-1904). Un valdese storico del cristianesimo*, con interventi di Alberto Ungari, Carlo Papini e Paolo Ricca.

La conferenza pubblica di quest'anno, tradizionalmente organizzata nella serata del giorno di apertura del Sinodo valdo-metodista, avrà luogo, come di consueto, nell'aula sinodale alle ore 21 di Domenica 21 agosto. Per tale data il Seggio ha organizzato una rievocazione storica relativa alle vicende delle cosiddette

"Pasque Piemontesi", noto massacro che trecentocinquant'anni fa, nell'aprile del 1655, sconvolse le Valli valdesi ed ebbe una risonanza europea. Nell'occasione verrà ricordata anche la figura dello storico Giorgio Vola, recentemente scomparso, occupatosi a più riprese dell'argomento.

Mostra su Alexis Muston

Nello scorso anno sociale, grazie alla disponibilità dell'Associazione "Les Amis du pays de Bourdeaux" e al contributo della Provincia di Torino, è stata allestita, in collaborazione col Comune di Torre Pellice e la Civica Galleria d'Arte Contemporanea "Filippo Scroppo", la mostra: *Alexis Muston 1810-1888. Pastore e intellettuale nell'Europa dell'Ottocento.* L'esposizione, che ripercorre il percorso umano e intellettuale di questo notevole personaggio – a cui non a caso è intitolata una piazza di Torre Pellice – era stata realizzata dagli amici francesi nell'estate del 2003 a Bourdeaux, il piccolo paese della Drôme dove il valdese Muston visse e fu pastore per 50 anni. Il progetto di portare la mostra alle Valli è diventato realtà. Tradotta e, con opportune integrazioni, adattata per una fruizione di un pubblico italiano, è stata visitata da oltre 1.000 persone dal 14 agosto al 16 ottobre scorso. Poiché l'originale opuscolo illustrativo curato dal prof. Pierre Bolle, dell'Università di Grenoble (il quale ha anche tenuto una conferenza pubblica conclusiva), offriva un ampio panorama della vita di Muston, ma ovviamente privilegiava il lungo periodo che Alexis aveva trascorso in Francia, occorreva mettere maggiormente in evidenza la parte, diversa e complementare, delle sue radici valdesi e del periodo antecedente il suo esilio. Così, anziché procedere ad una traduzione integrata da difficoltosi inserimenti, è stata scelta la strada di produrre un opuscolo completamente diverso, e di questo si sono fatte carico le autrici Maria Rosa Fabbrini e Sandra Pasquet, che ringraziamo.

Mostra sulle "Pasque Piemontesi"

In occasione del già citato trecento-cinquantesimo anniversario delle cosiddette "Pasque Piemontesi", nei locali del Centro Culturale Valdese di Torre Pellice, a partire da fine luglio, è stata allestita nella Sala Paschetto una mostra storica sull'argomento a cura di Giorgio Tourn e Daniele Tron. Tale mostra, visitabile fino al 25 settembre, è stata concepita dall'Arch. Sergio Calorio in modo da poter essere resa itinerante per eventuali future altre esposizioni in Italia e all'estero.

Convegno sugli Archivi della Resistenza

L' "Istituto piemontese per la storia della Resistenza e della società contemporanea 'Giorgio Agosti' " ha proposto alla SSV ed al "Comitato Val Pellice per la difesa dei valori della Resistenza e della Costituzione repubblicana" di dedicare, a 60 anni dalla Liberazione, una specifica attenzione al censimento della non vasta documentazione storica sulla Resistenza conservata per l'area delle Valli valdesi. Frutto di questa prima collaborazione è stato dunque il Convegno *Archivi per la storia della Resistenza nella Valli Valdesi*, che si è tenuto in una doppia sede in due differenti giornate di studio (dedicate alla memoria di Frida e Gustavo Malan): a Torre Pellice il sabato 4 giugno, e a Torino il giovedì 16 giugno. Si valuteranno, insieme le altre Istituzioni coinvolte, le modalità di pubblicazione degli Atti relativi.

Convegni storici del Laux.(Val Chisone)

Un paio d'anni fa alcuni enti, associazioni e varie personalità locali, avevano manifestato interesse per una valorizzazione storico-culturale del territorio della borgata del Laux (comune di Usseaux), in alta Val Chisone. Le potenzialità dell'area da questo punto di vista sono molteplici: ad uno scenario naturale di notevole fascino, si accompagna la presenza di una peculiare vicenda storica data dall'insediamento e dalla successiva espulsione della minoranza religiosa valdese e poi riformata. La sua presenza è infatti testimoniata a partire dalla fine del XIII secolo, mentre il Cinquecento vide l'adesione di buona parte degli abitanti della valle alla nascente Riforma protestante, nel contesto delle guerre di religione che travagliarono la Francia, a cui quel territorio apparteneva. Nel secolo successivo la popolazione, divenuta nella sua quasi totalità protestante, ebbe a subire la crescente pressione dello Stato francese volta alla conversione al cattolicesimo, culminata sotto il regno di Luigi XIV che, nel 1685, la impose con la forza, provocando gravi conseguenze dal punto di vista religioso, demografico e socio-economico.

Da questa esigenza di valorizzazione territoriale è nato un progetto, promosso dal Comune di Usseaux con la collaborazione della Società di Studi Valdesi, del Centro di Studi e Documentazione della Chiesa Pinerolese, e dell'Associazione culturale "La Valaddo". Ci si proponeva, tra le altre cose, di condurre una riflessione sul tortuoso cammino verso la convivenza e la tolleranza religiosa compiuto dalla società europea nei secoli passati, ma che rischia oggi di essere gravemente rimesso in discussione.

Il progetto si è per ora concretizzato nell'organizzazione di due convegni tenutisi nel 2004 e nel 2005 il primo sabato di agosto (rispettivamente il 7 ed il 6). Il

primo sul tema *Cattolici e Valdesi al Laux dai conflitti alla convivenza*, con interventi di Marina Benedetti, Aurelio Bernardi, Walter Canavesio, Pavel Gajewski, Piercarlo Pazé, Daniele Tron; il secondo sul tema *Cattolici e Riformati in Val Pragelato nel XVII secolo*, con interventi di Paolo Cozzo, Piercarlo Pazé, Chiara Povero, Giorgio Tourn, Giuseppe Trombotto, Daniele Tron.

Del primo convegno sono stati già pubblicati gli Atti, a cura di Raimondo Genre, editi dall'Associazione culturale "La Valaddo" con il titolo, per la verità non molto appropriato, di *Vicende religiose dell'alta Val Chisone*. Anche per il secondo convegno sono previsti gli Atti, che dovrebbero uscire per i primi di agosto 2006 in occasione dell'auspicata terza giornata di studio.

Questa iniziativa ha avuto finora un successo al di sopra delle aspettative registrando, in entrambi gli anni, una partecipazione di oltre un centinaio di persone che hanno seguito con interesse i lavori per tutta la giornata.

Convegni storici a Guardia piemontese

Anche nel 2004, come già l'anno precedente, la SSV è stata coinvolta insieme al CCV nel fornire supporto scientifico all'organizzazione di un convegno sulla storia della presenza valdese a Guardia Piemontese, in occasione della seconda edizione della Settimana Occitana.

L'iniziativa ha costituito la prosecuzione delle precedenti occasioni di collaborazione fra il CCV e l'Amministrazione comunale di Guardia, grazie soprattutto alla pubblicazione del romanzo giallo di Massimo Siviero *Un mistero occitano per il commissario Abruzzese* (Claudiana, 2001), con successivo allestimento della mostra storica *Da Valdo di Lione alla Chiesa valdese*, a cura del CCV.

Il 23 agosto 2004 il convegno storico era intitolato *Terre, eresie, idee: valdesi e riformati nel Mezzogiorno d'Italia* e ha visto la partecipazione di Pierroberto Scaramella (Università di Bari) e Alfonso Tortora (Università di Salerno), insieme a Marco Fratini per la SSV. La giornata si è conclusa con un itinerario guidato ai luoghi della storia valdese di Guardia Piemontese, proiezione di un filmato sulla storia valdese e dibattito.

Centro e Società hanno collaborato anche all'organizzazione della Terza settimana occitana, con una conferenza che si svolgerà il 22 agosto 2005 e che vedrà la partecipazione di Alfonso Tortora (Università di Salerno), Renata Ciaccio (Università di Calabria) ed ancora Marco Fratini per la SSV.

Convegni storici a Monteleone di Puglia

Nel corso del basso medioevo numerose famiglie valdesi si insediarono nell'entroterra foggiano, rifondando una serie di piccoli centri abitati al confine con l'Irpinia. Diversamente dal tragico epilogo calabrese, qui la loro presenza fu cancellata da missioni gesuitiche a partire dagli anni sessanta del XVI secolo.

Al tema della presenza valdese nel subappennino Dauno nel XVI secolo era dedicato il convegno del 7 Agosto 2004, svoltosi a Monteleone di Puglia (Fg), grazie alla collaborazione fra l'amministrazione comunale, il consiglio del XIV Circuito delle Chiese Evangeliche Valdesi e Metodiste (Puglia e Basilicata) e la SSV. Al convegno hanno partecipato Pierroberto Scaramella (Università di Bari), Alfonso Tortora (Università di Salerno), e Marco Fratini per la SSV.

Il buon svolgimento dell'iniziativa ha fatto sì che la Società sia stata nuovamente coinvolta nell'organizzazione del convegno dell'agosto 2005, che il 6 del mese ha inaugurato una serie di incontri annuali dedicati alla presenza valdese in Campania, Calabria e Puglia nella prospettiva storiografica di un "valdismo mediterraneo". Al convegno, dal titolo *Da Monteleone di Puglia a Guardia Piemontese: direzioni di ricerca storica tra Medioevo ed età moderna*, hanno partecipato Gabriel Audisio (Università Aix-en-Provence), Francesco Barra e Alfonso Tortora (Università Studi Salerno), Renata Ciaccio (Università della Calabria) e Marco Fratini (Società di Studi Valdesi).

Pubblicazioni

Bollettino

La scadenza semestrale del "Bollettino della Società di Studi Valdesi", è stata assicurata, seppure con un sistematico sfasamento rispetto alle date riportate sul frontespizio: nel corso del corrente anno sociale sono infatti apparsi il n. 194 (datato giugno 2004 ma spedito nel novembre successivo) contenete i corposi Atti del Convegno storico del 2002, pubblicati col titolo: *Essere Minoranza. Atteggiamenti culturali e sociali delle minoranze religiose tra Medioevo ed età moderna*, a cura di Marina Benedetti e Susanna Peyronel. Il numero seguente, 195, di carattere miscellaneo, porta la data di dicembre 2004 ma è stato distribuito nel mese di marzo 2005. È prevista entro il prossimo novembre l'uscita del n. 196 (che sarà datato giugno 2005), ancora di carattere miscellaneo.

Va segnalato che pur essendo stata affidata all'editrice Claudiana la stampa e la distribuzione del "Bollettino", la sua completa cura editoriale ha continuato ad

essere a carico del Comitato di redazione, cosa che ha comportato e tuttora implica un non indifferente impegno del coordinatore di redazione, Marco Fratini.

La beidana

L'altra rivista promossa dalla Società e che vede come editore il Centro Culturale Valdese è, come tutti sanno, il quadrimestrale "La beidana". Durante l'anno sociale 2004-2005 sono regolarmente apparsi il n. 51 (ottobre 2004), fascicolo quasi interamente monografico dedicato alla *Lingua e cultura occitana*, il n. 52 (febbraio), anch'esso numero monografico dedicato alla tematica del viaggio), ed il n. 53 (agosto) che, ricorrendo i sessant'anni di quell'evento cruciale, reca il titolo: *Verso la liberazione*.

Non è mancato anche l'ormai tradizionale appuntamento rappresentato dalla gita primaverile di un giorno organizzata dalla redazione, effettuatasi l'8 maggio 2005 ed ancora dedicata – come già lo scorso anno – alla scoperta della complessa storia religiosa della val di Susa. L'escursione ha visto la partecipazione di oltre una quarantina di persone, la maggioranza delle quali affezionati *habitué* a questo gradevole ed originale modo di rievocare il passato.

Opuscolo del 17 febbraio

Il tradizionale opuscolo edito in occasione del 17 febbraio, data anniversaria delle "Lettere Patenti" di Carlo Alberto del 1848, affidato per l'anno 2005 a Daniele Tron, porta come titolo: *Le «Pasque piemontesi» e l'internazionale protestante.* Vengono brevemente ripercorsi i principali avvenimenti del noto massacro che nel 1655 mise a ferro e fuoco le Valli valdesi, per poi sottolineare le ripercussioni che esso ebbe nelle varie nazioni protestanti europee, con la pronta mobilitazione a favore delle vittime e dei superstiti, accennando infine alle ripercussioni e alle tendenze di lungo periodo di questo drammatico episodio.

Collana storica

Per quanto concerne la collaudata "collana storica" che la SSV pubblica presso l'editrice "Claudiana", per il 2004-2005 vi sono due opere da segnalare: la stampa degli atti del Convegno di studi del 2002, pubblicati col titolo: *Essere Minoranza. Atteggiamenti culturali e sociali delle minoranze religiose tra Medioevo ed età moderna*, e la biografia, curata da Samuele Montalbano, del Cappellano militare Ermanno Rostan, fresca di stampa.

Nei primi mesi del 2006 è previsto l'inserimento nella collana degli Atti del XLIII Convegno storico tenutosi nell'anno 2003 sullo scrittore novecentesco Piero Jahier che aveva come titolo: *Piero Jahier, uno scrittore protestante?*.

Progetti speciali

Bibliografia valdese su Internet

Frutto della proficua collaborazione con il CCV è stata la realizzazione di una nuova Bibliografia valdese da mettere a disposizione degli studiosi non più su supporto cartaceo (come quella preparata nel 1953 da Augusto Armand Hugon e Giovanni Gonnet) ma, utilizzando le nuove possibilità offerte dall'informatica, consultabile attraverso la rete di Internet.

Poiché le forze dei due enti, malgrado un piccolo finanziamento della Regione Piemonte ottenuto dal CCV, non potevano bastare da sole a far fronte alle ambizioni del progetto, sono state cercate collaborazioni a livello europeo, individuando infine nella Johannes a Lasco-Bibliothec di Emden la Biblioteca tedesca interessata a realizzare il servizio insieme ai partner italiani e al responsabile scientifico del progetto, Albert De Lange.

La bibliografia valdese, completamente rivista, corretta e aggiornata rispetto all'edizione cartacea precedente, prevede i seguenti campi di ricerca: autore/i; curatori/collaboratori; enti; titolo; luogo di pubblicazione; editore/tipografo; data di pubblicazione; collana; voce di soggetto. Per tutti i titoli viene usato il soggettario di Firenze arricchito dal soggettario specifico sulla storia valdese preparato dalla Biblioteca della Fondazione che ne ha curato anche la traduzione in lingua francese. La bibliografia, che ha quattro indirizzi corrispondenti ad altrettante lingue

www.bibliografia-valdese.com
www.bibliographie-vaudois.com
www.waldensian-bibliography.com
www.Waldenserbibliographie.com

è preceduta da una home-page plurilingue e costituisce un sito a sé, raggiungibile anche dai motori di ricerca di Internet.

Trattandosi di uno strumento che certamente rientra fra i compiti "istituzionali" della Società stessa, il Seggio ha concordato uno specifico accordo fra CCV e SSV per definire le rispettive competenze (e la ripartizione dei costi non indifferenti) per la futura gestione ed aggiornamento di un servizio di così elevata qualità, che contribuirà certamente a far diventare le istituzioni culturali di Torre Pellice un punto di riferimento imprescindibile per tutti gli studiosi di storia valdese a livello nazionale e internazionale ampliando e rinsaldando i legami già esistenti.

Microfiches del patrimonio librario antico sui valdesi

Si è definitivamente concluso il progetto di riproduzione fotografica delle principali fonti primarie a stampa relative ai valdesi apparse anteriormente al 1720. Tale progetto, in cui il prezioso lavoro di Albert De Lange e Daniele Tron ha avuto anche qui parte non secondaria, è stato realizzato con la ditta olandese IDC, con sede a Leida, specializzata nella produzione e commercializzazione di collezioni in microfiches per ricerche specialistiche ed erudite. L'ambito di attività della IDC comprende diversi settori, tra cui quello religioso. In questo campo la loro attenzione è focalizzata particolarmente sul periodo della Riforma protestante, con la disponibilità di vaste serie (più di settemila titoli) sul Protestantesimo riformato in Europa e sulla Riforma in Italia.

A queste si è ora aggiunta il *corpus* valdese, che comprende circa 200 libri ed opuscoli rari conservati in ventitré biblioteche di sette Paesi, sia in Europa che negli Stati Uniti. Circa un terzo della collezione si trova conservata presso la nostra biblioteca, mentre il rimanente è disomogeneamente distribuito nelle altre 22 istituzioni bibliotecarie.

L'accordo stipulato con la ditta IDC prevedeva la concessione gratuita da parte della SSV della riproduzione dei libri in proprio possesso, in cambio della collezione completa delle microfiches concernenti i valdesi, comprendente quindi la riproduzione sia dei propri che dei volumi conservati altrove, collezione che è ora liberamente consultabile presso la nostra biblioteca, a disposizione degli studiosi e di tutti gli interessati.

Riproduzione digitale dei principali manoscritti valdesi medioevali

La Società di studi valdesi, d'intesa con la Fondazione Centro Culturale Valdese, e il Comitato 2006 nominato dalla Tavola Valdese in vista delle prossime Olimpiadi invernali, ha negli anni scorsi esplorato le possibilità esistenti per realizzare un'importante mostra avente come oggetto principale i cosiddetti "manoscritti valdesi medievali" che si trovano conservati in ben otto biblioteche europee diverse. Di grande impatto sarebbe infatti avere la possibilità di veder riuniti insieme, per la prima volta, codici provenienti da grandi istituzioni bibliotecarie quali quelle di Cambridge, Dublino e Ginevra, riprendendo in qualche modo un progetto sognato più di quattro secoli fa dall'erudito luterano Flacio Illirico e mai realizzato.

Vari sondaggi compiuti presso Enti pubblici e privati, al fine di trovare l'ingente finanziamento necessario ed al contempo attivare rapporti di partenariato altamente qualificati, se da un lato hanno dimostrato un interesse di massima

all'impresa, dall'altro hanno reso manifesta la sua non realizzabilità nei tempi relativamente brevi inizialmente preventivati.

Dalla riunione iniziale dell'apposito Comitato scientifico creato dalla nostra Società – incontro volto ad ottenere orientamenti e indicazioni di massima sul progetto – era emersa l'esigenza primaria di poter preliminarmente esaminare e studiare in modo unitario questi codici da vari punti di vista: paleografico, filologico, linguistico. A tal fine risultava indispensabile procurarsi delle buone riproduzioni digitali che rendessero più facilmente consultabile l'intero *corpus*, attesa la sua dispersione nelle diverse biblioteche europee.

A questo primo obiettivo è stato dunque indirizzato il lavoro della SSV e degli altri enti coinvolti. Grazie ad uno specifico, modesto finanziamento "Otto per mille" della Tavola valdese, è stato possibile dare inizio alla non semplice operazione, che attualmente vede già in nostro possesso la riproduzione delle collezioni di Dublino (tutta) e di Cambridge (parziale). Entro il prossimo anno contiamo dunque di essere in grado di fornire ai membri del Comitato scientifico se non proprio l'intero *corpus*, perlomeno una gran parte di esso.

Il Seggio 2004-2005

Opportunità di sostenere la Società di Studi Valdesi con il 5 per mille

Cara socia, caro socio,

come certamente saprà, la legge finanziaria del 2006 prevede, in via sperimentale, la possibilità per i contribuenti di versare il 5 per mille dell'IRPEF a varie tipologie di enti senza fini di lucro.

La Società di Studi Valdesi ha espletato le pratiche per essere inserita fra gli enti che possono fruire di questa opportunità.

Ci rendiamo conto che la "concorrenza" è molto serrata, ma ci permettiamo di proporle di prendere in considerazione la possibilità di versare questo 5 per mille alla nostra società. Ciò non comporta un onere aggiuntivo, ma è un'opportunità di destinare a scopi particolari una parte della propria quota fiscale comunque dovuta allo Stato: per quanto ci riguarda è un modo ulteriore per sostenere la società di cui fa parte.

Per aderire a questa iniziativa sarà sufficiente apporre la propria firma nella casella dei modelli CUD o 730 o UNICO, scegliendo, fra le quattro opzioni previste, la dizione in altro a sinistra: "Sostegno del volontariato, delle organizzazioni non lucrative di utilità sociale, delle associazioni di promozione sociale, delle associazioni e fondazioni".
Andrà quindi indicato il codice fiscale della Società di Studi Valdesi (beneficiario): **94514640013**.

Nel ringraziarla per quanto eventualmente potrà fare, le segnaliamo ancora che daremo dettagliata rendicontazione di quanto eventualmente ricevuto.

Il Seggio, 11 aprile 2005

Cronaca del

XLIV Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia

I tribunali della fede: continuità e discontinuità dal medioevo all'età contemporanea

Torre Pellice, 28-29 agosto 2004

La XLV edizione del Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia ha avuto come oggetto un'indagine di lungo periodo sui "tribunali della fede". Nei giorni 3 e 4 settembre 2005, storici dell'età medievale, moderna e contemporanea, di differente impostazione, si sono confrontati sul tema *I tribunali della fede: continuità e discontinuità dal medioevo all'età contemporanea*, coordinati da Susanna Peyronel, con la collaborazione del Centro di ricerca sull'Inquisizione dell'Università degli Studi di Trieste.

L'obiettivo del convegno, una riflessione di lungo periodo sui "tribunali della fede", dalla giustizia ecclesiastica medievale all'Inquisizione di età moderna, fino agli ultimi interventi in età contemporanea, è stata quella di valutare se l'Inquisizione romana in età moderna costituì un mutamento epocale, sancendo una rottura con il passato, o se la giustizia della Chiesa mantenne una propria continuità con l'età precedente. Inoltre, la recente apertura degli archivi del Sant'Uffizio ha offerto l'occasione per tentare qualche sondaggio su quanto è accaduto in età contemporanea.

Negli ultimi vent'anni la storia dell'Inquisizione è stata più volte oggetto di indagine storica (mettendo a confronto interpretazioni anche molto discordanti), con il risultato che oggi essa è entrata a pieno titolo nella storia politica e sociale, modificando progressivamente anche il suo obiettivo di ricerca: da storia delle vittime, a storia dell'istituzione.

Molti gli aspetti affrontati nel convegno: la continuità o meno tra la giustizia ecclesiastica del medioevo e i moderni tribunali inquisitoriali, innanzitutto per quanto riguarda l'oggetto dell'inquisire, ovvero il delitto-peccato; l'intreccio tra il processo inquisitoriale e il foro penitenziale a partire dalla diffusione delle "eresie" catare e valdesi, dalla seconda metà del XII secolo; il rapporto tra tribunali vescovili e tribunali inquisitoriali, specialmente nell'amministrazione dei "casi riservati" e

nel controllo sacramentale; il rapporto tra centro e periferia e la funzione delle nunziature apostoliche; le reti di controllo e di repressione dell'apparato inquisitoriale nell'età moderna; le nuove forme di controllo della fede nell'età moderna e contemporanea, letta anche attraverso l'evoluzione dell'istituzione.

Articolato in tre sessioni, dedicate rispettivamente all'età medievale, moderna e contemporanea, nella prima è stata inaugurata dall'intervento di Grado Giovanni Merlo su *I documenti dell'Inquisizione medievale*: evidenziando la varietà tipologica della documentazione inquisitoriale ed esemplificando alcuni casi esemplari, ha fornito il quadro di una sempre crescente consapevolezza archivistico-documentaria da parte dei professionisti addetti a tale ufficio. Peter Biller ha messo a confronto *Two Inquisitors: Bernard Gui and Peter Zwicker*, esaminando dettagliatamente i rispettivi linguaggi, metodi e obiettivi. Riccardo Parmeggiani ha affrontato il problema della *Formazione ed evoluzione della procedura inquisitoriale: i consilia*, attraverso l'analisi del funzionamento di questi organismi, anche sulla base della ricezione delle procedure dei *consilia* all'interno della manualistica degli inquisitori. Infine, Marina Benedetti, a partire dal binomio crociata/inquisizione ha ripercorso *La documentazione inquisitoriale sui Valdesi nell'Europa del Quattrocento*, rilevando come la coppia di termini «valdenses» / «vauderie», che ha attraversato l'Europa del XV secolo, abbia generato equivoci e fraintendimenti nell'interpretazione storiografica.

La seconda sessione, dedicata ai secoli XVI e XVII, si è aperta con la relazione di Andrea Del Col, dedicata a *I rapporti tra i giudici di fede in Italia dal medioevo all'età contemporanea*: con un'ampia panoramica sulla documentazione esistente ha scandito le fasi della pratica inquisitoriale, dagli uffici medievali fino all'attuale Congregazione per la Dottrina della Fede, attraverso un percorso in grado di porre in evidenza anche le differenze nella distribuzione geografica delle sedi stabili dell'Inquisizione sul territorio della penisola. Elena Brambilla ha trattato di *Comparizioni spontanee, strumenti di polizia: modi pubblici e segreti nell'avvio dei processi inquisitoriali*, soffermandosi anche sul consolidamento di certa terminologia relativa ai cosiddetti "delitti di fede" e indagando anche sui rapporti fra battesimo, confessione sacramentale, comunione pasquale e rafforzamento del sistema organizzativo parrocchiale. Massimo Firpo, nel suo intervento intitolato *Ancora su Inquisizione e papato: Giovanni Grimani, il suo processo d'eresia e i suoi ritratti*, ha ripercorso la sfortunata carriera ecclesiastica di Grimani, ricercando nella ritrattistica commissionata nell'arco di una vita le immagini dei tentativi di affrancamento dai sospetti del Sant'Uffizio e il desiderio di conquistare finalmente il tanto agognato cappello cardinalizio. La relazione di Lucia Felici, *Tra Stato e Chiesa: la repressione dell'eresia durante l'occupazione francese del Piemonte*, ha

analizzato le particolarità del contesto subalpino nel corso del Cinquecento, in cui una tradizione risalente ai primi anni del secolo, poi consolidatasi durante l'occupazione francese, tendeva a limitare i poteri dei giudici religiosi, sotto il costante controllo dei funzionari civili de «l'ordinario» o dei deputati del Parlamento di Torino. Alla fine della mattinata era infine previsto l'intervento di Domenico Caccamo su *L'attività inquisitoriale della nunziatura di Polonia tra Cinque e Seicento*, che purtroppo non ha potuto avere luogo.

La sessione conclusiva, che estendeva il suo sguardo dal Settecento al Novecento, si è aperta con l'intervento di Alessandro Guerra, dedicato all'esplorazione de *Il controllo delle inquisizioni ecclesiastiche e di Stato sul nuovo "Esprit publique" giansenista e giacobino*, che ha analizzato un ricco ventaglio di fonti e ha evidenziato le dinamiche del controllo sulla religione come strumento di governo. La ricezione del fenomeno inquisitoriale nella letteratura di età moderna è stata oggetto della relazione di Michaela Valente, dal titolo *La polemica anti-inquisitoriale tra Sei e Settecento*, in un clima culturale in cui il richiamo alla pastorale evangelica opposta a qualsiasi forma di coercizione si affiancava al dibattito sulla tolleranza e la libertà di coscienza. Marina Caffiero, attraverso l'abbondante materiale sulla repressione antiebraica, ha tracciato le linee di continuità e i cambiamenti nel rapporto fra *L'Inquisizione romana e gli ebrei tra Cinque e Ottocento*, a partire dalla centralità che essi vennero ad assumere nella definizione di "eresia", attraverso i provvedimenti di controllo e segregazione sociale e la censura della produzione a stampa. In conclusione, Sergio Luzzatto, sfruttando la ricca documentazione conservata presso l'Archivio romano della Congregazione per la Dottrina della Fede, ha ricostruito i difficili rapporti tra *La Congregazione del Sant'Ufficio e padre Pio da Pietralcina*, partendo dall'apertura di un'inchiesta volta a chiarire l'origine e la veridicità della proliferazione dei fenomeni miracolistici e a limitarne gli effetti di "disordine" sociale, proprio in un frangente in cui la Chiesa di Roma aveva appena concluso la sua battaglia anti-modernistica, per concludersi infine con inquietanti risvolti a livello politico.

Dalle relazioni e dagli interventi in sede di dibattito è emerso il variegato panorama di forme di controllo inquisitoriale sulle coscienze, indagate attraverso un ampio arco cronologico, mettendo a confronto inquisitori e inquisiti, per mostrare infine come l'immagine dell'Inquisizione stia subendo nuove modificazioni, ma pur sempre nella consapevolezza che essa non possa essere valutata nei termini di numero dei roghi, non nella *quantità* ma nella *qualità* di una repressione che costringe a rinnegare le proprie idee e a tradire la propria coscienza.

MARCO FRATINI

***

Ci ha lasciato, all'età di 80 anni,

Attilio Agnoletto

Allievo di Mario Bendiscioli, aveva insegnato Storia del Cristianesimo per molti anni all'Università Statale di Milano. Cattolico, ma non "storico cattolico", aveva a lungo studiato la Riforma protestante, Lutero in particolar modo, e, con un'adesione forse a lui più congeniale e profonda, Filippo Melantone.

Ai temi della Riforma, infatti, che lo affascinavano, egli si avvicinava con profondo spirito ecumenico. Studioso riservato e schivo, ha fatto parte per molto tempo del Comitato scientifico della Società di Studi Valdesi, partecipando a volte anche ai Convegni di Torre Pellice. La Società lo ricorda con gratitudine.

INDICE

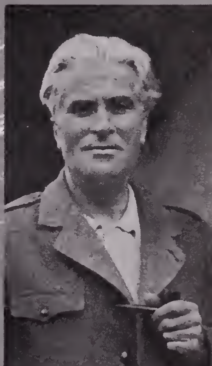
Finito di stampare il 12 maggio 2006 - Stampatre, Torino

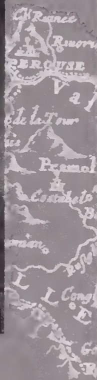
COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 23



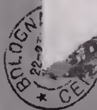
PIERO JAHIER: UNO SCRITTORE PROTESTANTE?

A cura di Davide Dalmas









CLAUDIANA

Piero Jahier: uno scrittore protestante?
a cura di Davide Dalmas
247 pp.
€ 19,00
ISBN 88-7016-615



